بل الظاهر انه كذلك في استعمال الشارع
والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية ... استعمال كون التبادر بواسطة امر خارج

حيث استند الانكار الى المانع يدل على المعلومات التفاصيل **قوله** بل الظاهر **اقول** هذا اول النزاع وصحة الشارع عنه **قوله** والحاصل انا نقول اه **اقول** بل نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم بل هو مشكوك فيه فلا يصلح دليلا على الحقيقة ولو فرضنا حصول الظن بالوضع فجواز العمل بمثل هذا الظن غير معلوم فلا فائدة في اثباته **قوله** والا لم يثبت اكثر الحقائق اه نقول لا ضير اذا لم نعلم ان التبادر لماذا فاذا علم ثبت وبعد التنزل وتسليم كونها حقائق فافادتها من غير قرينة انما يكون بعد تفهيم المعنى بالقرائن كما في تعليم سائر اللغات وبعد الاشتهار فاعلم صدوره بعده يحمل على الشرعية وما علم صدوره قبله مع عدم القرينة الان كما هو المفروض يحمل على اللغوية او العرفية العامة في ذلك الزمان لان الاصل عدم القرينة حين الصدور وعدم احتمال وجود القرينة وعدم النقل لا يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين صدوره قبل الاشتهار وارادة غير المعنى الشرعي ولهذا ما انضمت اليه القرينة وارادة المعنى الشرعي و فرض وجود القرينة حين الصدور ولكنها لم تنقل الينا والامر الثاني صدوره بعد الاشتهار و الاستغناء عن القرينة فالمقتضي المعنى الشرعي والترجيح للاول مع الحمل على غير الشرعي لا لان الاصل عدم القرينة في هذا القسم لا معارضها وجود الاحتمال وعدم النقل قد عرفت حاله والحمل على الثاني يحتاج الى العلم بعدم ما علم وجوده اعني القرينة لكنه لم يحصل بيانه انا نعلم وجود القرينة قبل الاشتهار فيستصحب وعدم نقل القرينة لا يدل على عدمها انا لم يجر عادة الرواة بنقل القرائن وان نقلت فبعنوان الندرة مع انا نعلم بخفوق القرائن لهم في كثير من المواضع ولا معنى لاصالة عدم القرينة بعد العلم بوجودها والقول بعدم الاحتياج الى القرينة قبل الاشتهار ايضا لان النبي ص قال لاصحابه وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني ثم استعملها فيها فانه في غاية الصحة كما يرى عن القول الزور وعلى الفرض انا كون مجهول الحال ما حصل لنا علم بعدم القرينة في الواقع فلا يحمل على حال الاشتهار والاستغناء فظهر ان فائدة اثبات الحقيقة الشرعية تنحصر في جزء علم تاريخ صدوره بعد الاشتهار

حاصله ان الشك في تعميم الثبوت على تقدير ثبوته بعد العلم ... في تحقيق التبادر ... بالتبادر ... الظن بالتنفيذ ... فيه على الايجاب ... الكلي والسلب الكلي ... الذي ... الفاضل ... شرح العميدي على ... بالايجاب ... والقول ... عقم النزاع ... الذي ... من نفسي

تشاورا ... قد ...

بتقدم الاشتراك على النقل وقيل بالعكس ...

ومن يأتي بمثله فالمسألة عديمة الفائدة او قليلها **قوله** واعلم ان هذه المسألة الخ

اقول هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ولكن على تفصيل نبه عليه السيد الفاضل

العالم العامل النحرير سيد المحققين وفخر العلويين السيد نصر الله المدرس في

الحائر دام مجده وهو انه من الالفاظ الفاظ كانت الامة محتاجة الى معرفة معانيها

من صدر الاسلام الى يومنا هذا لكونهم متكلمين بها كل يوم او كل اسبوع او كل شهر

او كل سنة كالصلوة والركوع والسجود وغسل الجنابة والعمرة والصوم واشباهها

وهي التي لا يبعد اشتهارها في بدو زمان الائمة بحيث لا يحتاج الى القرينة فضلا عن

الباقرة وهو اول زمان شيوع احاديث المعصومين ع ومنها ما استعملها الشارع في غير

معانيها ولكنها كانت قليلة الدوران على السنة اهل زمانه لندرة الاحتياج كالخلع

والايلاء وما شاكلها ولكن التابعين بحثوا عنها فاشتهرت في قرب من المائة

من الهجرة وهذه ايضا مثل سابقها ومنها ما هو مستعمل في معان شاملة للمعاني التي

بين المتشرعة ولغيرها ولا يظهر ان الائمة استعملوها في خصوص هذه المعاني لانها

معان عرفية عندهم او استعملوها في معانيها العامة وان قصدوا انها قد يكون

بكونه متضمنا للعام وهذه لا يحصل الظن بكونها في كلام الائمة مستعملة فيما شاع بين

المتشرعة كالكراهة الشاملة للمعنى المصطلح وللحرام وكالواجب الشامل للمعنى المصطلح

وللمستحب المؤكد وكالنجس الشامل لما يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولما يجب ... واشباهها

فعلى من يريد الاستنباط التامل والفرق **قوله** لا دليل له **اقول** هذا الكلام

حسن جيد ولا باس ان نتكلم هنا مشيرين الى بعض الفوائد فنقول انه مبنى الفهم

والتفهيم عند كل قوم على الوضع الواحد من واحد ومتابعة الآخرين اما الواضع

من جماعة وبالجملة اهل كل لغة اساس محاوراتهم على المعنى الحقيقي الواحد عندهم ثم

يدعوا الواضع او غيره من اهل اللغة داع لفظي او معنوي على استعمال بعض الالفاظ

في غير المعاني الاولية فان صار للثاني حقيقة عند اهل وفان صار كالاصل والاساس

الكلم

التكلم على ارادة المعنى الآخر من اللفظ فيعدل من الاصل الاول وان صار حقيقة عند

طائفة خاصة صار الاصل هذه الحقيقة فاذا سمعنا اللفظ من اهل اللغة من دون نصب

قرينة يحصل للناظر في الاغلب بان مرادهم المعنى الموضوع له لعلمنا بالاصل الذي هو مبنى

التكلم واذا سمعناه من اهل العرف بعد العلم بمواضعتهم فنظن ان مرادهم ما اصطلحوا عليه وكذا

العرف الخاص ولذا يقدم الحقيقة الشرعية في كلام الشارع ومن يحكم على العرفية العامة

لغير وقتهم من اهل العرف العام ويقدم العرفية على اللغوية لمثل هذا اذ الظن في كل مرتبة

هو الداعي على الحمل وانما قلنا يحصل الظن لاحتمال ارادة غير الموضوع له مع الغفلة عن القرينة

للمتكلم من حيث النصب او التغافل لغرض وللمخاطب من حيث الفهم او لانه لم ينقل القرينة

اليه مع ان العلم بالوضع او المواضعة يحصل في قليل من الالفاظ او يحصل للقليل من

الناس لان اكثر المعاني يثبت عند البعض بنقل غير متواتر مع عدم عدالة الناقل

او عدم العلم بها في الاغلب ثم نقول ان غير المعنى الاصلي قد يكون مجازا ويدخل فيه التخصيص

والاضمار وقد يكون حقيقة من غير هجر الاول وهو المشترك سواء كان من واضع واحد

ام لا وقد يكون مع الهجر وهو المنقول اليه وجميع هذه يكون من عوارض الوضع ليس اساسه

عليه بل الداعي اللفظي او المعنوي دعا الى مثل هذا الاستعمال وهو قليل بالنسبة الى

الاستعمال فيما وضع له اولا واما المجاز الغالب الذي هو مع الحقيقة يلحق في هذا المقام بالحقيقة

كما ان المجاز المساوي يصير اللفظ بسببه مشتركا كما اذا عرفت هذا فاللفظ الذي استعمل

في اكثر من معنى اذا لم يعلم ان استعماله فيه باي طريق اهو مشترك بين المعنيين او مجاز

في واحد مثلا ويحصل فيه التعارض بين كل واحد من الخمسة وبين كل آخر منها فذكروا

لترجيح البعض على البعض وجوها اشار المص الى بعضها وذكر الشيخ العميدي في شرح

الاصول اكثرها فليرجع اليه وحاصل الجميع انه انما يعتبر لانه مظنة غلبة الاستعمال

وعند الاحتمال يحمل على الغالب المظنون مثلا لو دار اللفظ بين الاضمار والاشتراك

كقول النبي ص في خمس من الابل شاة قال الشيخ المذكور فيحتمل لفظ في ان يكون مشتركا بين

الظرفية والسببية ويحتمل كونه للظرفية خاصة يجب الاضمار فيصير بتقدير في خمس من
الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق
الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كانت هناك امور متعددة متساوية في
احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فحينئذ يتحقق الاجمال اما في غير هذه
الصورة كاتحاد المضمر او رجحان لبعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل
بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن
القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن
الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه
الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار محوج الى ثلث قراين ما يدل على اصل الاضمار
وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة
الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول انما يحوج الى القراين الثلث في
صورة واحدة كما بيناه والمشترك محوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى انتهى وحاصل
الوجهين ان التكلم يختار الافيد ويحمل على الاغلب وعلى هذا فقس ونحن نقول الان
من ملاحظة هذا الوجه يحصل لنا اعتقاد اللائق والحري وما ينبغي ان يكون
هو غلبة ما فيه الرجحان واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن به لانا كثيرا ما نرى
امورا نعلم فيها مرجحات على نحو خاص ثم نرى الواقع على خلافه الا ترى انه كل ما قيل
يحصل له اعتقاد اللائق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات كثيرة ثم
ان الواقع على خلافه ومثل هذا كثير فنمنع الوقوع هيهنا ايضا فلو اعرضت عن هذه
وتمسكت بترجيح الغالب بحسب الواقع فنقول القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره من
الجنس اما غلبته على غيره فلا لان غلبة المجاز انما تكون في اكثر كلام اهل العرب فعلى
المجتهد المعول على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشرع من هذا الاقل اذ ليس اكثر
العرب اكثر كلامهم الا المعاني الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس المجتهد الا عم

[illegible]

الاغلب

اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما على المتصف
بمبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر
الضرب منه
٢

الاغلب من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه ومن اين لنا اثبات هذا الذي
ان الكلام يتعلق بغرض من استعمال الالفاظ اللغوية في غير معانيها بما يتعلق به غرض
المتحدثين من فوائد المجاز بل الغرض الاصلي تفهيم هذه المعاني من الالفاظ الامر في
النزاع في كونها حقايق او مجازات يرجع في الحقيقة الى انها هل اشتهرت في زمانه
واستغنت عن القرينة اولا واما انها هل هي مجازات في الواقع او منقولات مع
قطع النظر عن الاشتهار وعدمه فلا فائدة فيه فلا يمنع من المحصلين فظهر من جميع
هذا الكلام بطوله ان العلة التي من اجلها تقدم الحقيقة على غيرها ويظن انها
المراد وهي جعل التكلم الاصل والقاعدة في كلامه ارادتها وانه لا يعدل عنها الا لغرض
وداع ليست موجودة هنا ولذا اشار المصنف الى منع افادة هذه المرجحات الظن بالمراد
وبعد التسليم الى منع اعتباره اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة لم يثبت في غيرها
قوله اطلاق المشتق اه اقول قولنا المشتق حقيقة باعتبار الحال يحتمل معنيين احدهما
وهو ظاهر اكثر العبارات كعبارة المتن وصرح البعض انه حقيقة في حال النطق اي وضع
ليدل به على ذات متلبسة بالمبدا في حال التكلم فيدل على الزمان الحاضر ولا كذا الفعل
عليه قال بعض شراح المنهاج ان المشتق اذا اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان كان باعتبار الحال اي كان المعنى
موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب
انتهى والثاني انه حقيقة في حال التلبس اي وضع ليدل به على الذات المتلبسة حين
تلبسها بالمبدا ووجوده فيها قال في جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه
في كون المشتق حقيقة ان امكن والا فآخر جزء منه وثالثها الوقف وعلى هذا كان اسم الفاعل
حقيقة في الحال اي حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي انتهى وهذا هو الظاهر من
العضدي قال المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة
اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده

منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب قد لطف فيه اولى الغا ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من وجوه الذات الموصوفة التي وجد فيها ولا تعرف من جهته دلالة لفظ المشتق الا هذا الوجه وانما تعرف بكونها جوهرا او عرضا مثلا من خارج اللفظ واذا حلل وفصل قيل هو عبارة عن ذات ثبت المعرف الى المبدأ سواء حصل منها او وقع عليها او قام بها فحينئذ القائم والابيض والطويل في ليس الا ما يعين عنه بالفارسية بقولهم ايستاده وسفيد ودراز وهذه معاني لا دلالة لتلك الالفاظ على التفصيل المذكور ابتداء ولا على زمان ولا على تجدد وحدوث اي الحصول بعد ان لم يكن كما قال الفاضل الجلبي الا اذا كان المبدأ تأثيرا او فعلا تأثيريا وكانا معتبرين فيه لان العامة لما لم يبلغوا الى فهم تأثير قديم في قديم بل الى فهم تأثير من غير من جلتهم الحوكة واعتادوا بالتأثيرات والتأثرات الزمانية المسبوقة بالعدم يخطر ببالهم عند فعل شيء لشيء او قبوله منه تجدد الفعل والقبول والاثر في زمان من غير تعيين له وانما يتعين اما من جهة صنع الصيغ كالافعال او من طريق اخر كقولنا زيد ضارب الان او غدا مثلا والغا ان اهل اللغة جعلوا قبول القابل للمقبول تأثرا منه فيه ولذلك عبروا عنه باسم الفاعل كالقابل والمنكسر والمتأثر فالحدوث والتجدد ليس داخلا في مفهوم المشتق بل انما يفهم من جهة اعتبار التأثير والفعل والتأثر والانفعال في مبدأ الاشتقاق فهو لازم عرفي للمفهوم ومثل ذلك دلالة البعض الافعال على التجدد والتقضي شيئا فشيئا فانه انما يفهم من خصوصية الحدث في المعاني التي مبدأ الافعال على اثر الفعل او اقتضاء المقام وليس داخلا في مفهوم الفعل كما صرح به السيد في حاشية المطول فقال فيها ايضا ان الدليل على اعتبار الحدوث في المعاني التي يدل الافعال على اقتضائها بان منه بخصوصيته وهوان اهل اللغة يفهمون منها ذلك ويعبرون عنها به انتهى ولعل ما قلناه هو السر في ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بين قولنا عالم وقادر اذا اردت بهما الذات المنسوبة الى العلم

والقدرة اعني هاتين الصفتين لا المعنى الحدثي المصدري المأخوذ فيه التأثير او التأثر وقولنا ناصر وضارب وكان الفرق بين قولنا حاسن وحسن وضائق وضيق لهذا هو الملاحظة انفعال وقبول في اسم الفاعل دون الصفة ويظهر ذلك من ترجمتها بالفارسية فحاسن معناه نيك شونده وحسن معناه نيك وقس عليهما الاخريين وقال السيد ايضا الاسم كعالم مثلا يدل على ثبوت العلم الذي حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوث اصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضي او لا واما الدوام فانما يستفاد من مقام المدح والمبالغة لا من جوهر اللفظ انتهى اقول العالم يدل على ثبوت العلم للذات العالمة الذي لم تعرف الا بوجه كونها عالما فثبوت الوصف للموصوف لا ثبوت المسند للمسند اليه اعني انه يدل على النسبة الوصفية الناقصة لا الخبرية التامة فتفهم السيد من قوله الذي حكم به عليه الشيء الذي يصح لاجل اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا الركما في زيد طويل وعمرو قصير وقال ان المبدأ في جعل الصفة المشبهة منه وجه في اسم الفاعل يعني لم يعتبر في اسم الفاعل الحدوث كالصفة المشبهة ونقل عن السكاكي انه قال ان نحو زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا على ان اصل الاسم صفة او غير صفة الدلالة على الثبوت اقول هذان لنا مثلان من ائمة العربية وكلاهما صريح في عدم دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث والزمان فضلا عن غيرهما من المشتقات وذلك لانهما وان ساقا الكلام في الجملة الاسمية لكن يظهر من عدم دلالة المشتق على التجدد والزمان ايضا اذ لا يتصور عدم دلالة الجملة على شيء مع دلالة مفرداته عليه ويظهر من بعضهم كابن الحاجب وغيره ان صيغتي اسم الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث ولولا تصريح بعضهم بانهما وصفا الزمان لكن ان يقال ان من اعتبر في مفهوم الاسمين الحدوث واراد دلالتهما عليه بطريق الالتزام فرقا بينهما وبين الصفة المشبهة فصار الحاصل ان المشتق مطلقا يدل على ثبوت

المبدأ موجودة في الذات الآخر ام هو بعينها او وقع عليها ثبوت العرض لموضوعه فان اعتبر
فاعليته ومفعوليته بالمعنى اللغوي لهذه الذات يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما ظهر لك من
نحو زيد حسن الوجه حاسن واما الدوام والاستمرار فهو ليس من لوازم الصفة المشبهة ايضا وانما
يفهم باقتضاء المقام وعدم اولوية بعض الازمنة من بعض الازمنة من بعض اخر قال
الشيخ الرضي رحمه الله والذي ادى اليه للصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث
ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة
ولا دليل فيها عليها فليس معنى نحو حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة
او في جميع الازمنة فهي حقيقة في القدر المشترك وهو الاتصاف بالحسن لكن لما اطلق
ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت
بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان تقوم قرينة
على تخصيصه ببعضها كما تقول كان هذا حسنا فقبح او سيصير حسنا او هو الان فقط
حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا انتهى كلامه رحمه الله اقول ان الثبوت الذي قال
رحمه الله انك حكمت به هو ثبوت الوصف لموصوفه واتصافه به وهو يجامع الاستمرار والحدوث
بمعنى انه قلنا به لا لدلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث فلا ثمرة يعتد بها في امتناع الكلمة
لو فيهما او لا نعم لو قيل الاولى عند خلاصة النظر وتتميم القول في دلالة المشتق على احد الازمنة
وصفا او في عدمها فنقول على ما سبق من مختار المحققين يكون قائما في قولنا كان زيد
قائما فقعد او سيصير قائما غير مستعمل فيما وضع له لان المراد به في المثالين هو المتلبس
بالقيام لا المتلبس به في زمان النطق فيكون مستعملا في غير معناه وكذا قولنا الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون بالنسبة الى من لم يكن متلبسا بالزنا في
نفي الخطاب عند نزول الاية مجازا الا ان يقال بان المشتق اذا كان محكوما عليه يكون
حقيقة في المتلبس بالمبدأ في احد الازمنة كما هو مختار بعض وسيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى
واما على القول المختار فلا يجوز اذ لم يستعمل اللفظ الا في المتلبس بالمبدأ ونفهم الزمان

من لفظ

من لفظ اخر على انه قيل للمتلبس في زمان النطق ليس ظرفا لوقوع النسبة الخبرية بين زيد
والقائم ولا لثبوت القيام للذات القائمة بثبوت العارض لمعروضه بل هو زمان الاخبار
عن اتحادهما وقعا او يقعان بعد وانما اطلق او يطلق على زيد القائم وكذا زمان نزول الاية
هو زمان الحكم على المتلبس بالزنا حين تلبسه وان لم يكن موجودا في الخارج حتى بل وان لم
يوجد زمانه اصلا وان شئت ان يتضح لك ما قلناه فتأمل في قولنا هذا مشيرا الى قطعة
من الحجر كان ماء او سيصير ماء وفي قولنا الماء عنصر مغاير للهواء فانك لا تجد فرقا بين
الجامد والمشتق نعم لو اريد بلفظ القائم المتلبس بالقيام في احد الازمنة معينا على ان يكون
جزءا من مفهوم اللفظ فيكون مجازا والحاصل انا نقول في غير الصفة المشبهة ما قال
المحقق فيها فنقول ان المنطلق مثلا يدل على ثبوت الانطلاق لزيد ثبوت الصفة الى
موصوفها يعني انه يفيد النسبة التوصيفية التي لا تستحق ... ولا تمكن بيانا ولما كان
اثرا صادرا من زيد يفهم حدوثه ولا بد للحدوث على الزمان الا ابعد فهم ان سبق
العدم على الوجود سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق من لوازم الزمان فلا يلحق
الا بالزمانيات وليس فهم الزمان لازما بينا لفهم الحدوث فربما يعلم احد معنى الحدوث
مع عدم حضور مفهوم الزمان اعني الامر المتقضي الغير القار الذات ببالك طول الدهر وعلى
تقدير تسليم لزومه لمعنى الحدوث يفهم زمان هو ظرفه واما كونه الحال او غيره من الازمنة
المتعينة فلا يفهم فلا دلالة للمشتق الا على تحقق المبدأ في زمان بعد ان لم يكن فربما
تحقق في الماضي واستمر الى الابد ثم اذا حكمنا على زيد واثبتنا له الانطلاق وقلنا زيد
منطلق فهناك ثبوت ونسبة اخرى بين المنطلق وزيد وهي اتحادهما في الوجود وهذه
نسبة غير النسبة الاولى لان عروض الانطلاق لزيد هو السبب لصدق هذا الحكم
ولما لم نذكر زمانا معينا يكون ظرفا للنسبتين وليس بعض الازمنة اولى من البعض
ولا يجوز النفي في الجميع لحكمنا بالثبوت يفهم الدوام فيكون دلالة المشتق على الحدوث
والاستمرار دلالة عقلية اذ ليسا عين الموضوع ولا جزءه فان اريد تخصيص الحدوث

وقيل الاتصاف بالمبدأ المشهور انه مجاز وادعى جماعة الاتفاق عليه تم

بزمان معين فاما ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا كان زيد منطلقا او سيصير
او هو الان فقط منطلق فيكون اطلاق المشتق حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق
حتى يكون معنى زيد منطلق زيد كان منطلقا في الماضي مثلا ويكون اطلاقه مجازا
قوله وقيل الاتصاف آه اقول قول القائل المشتق مجاز باعتبار المستقبل له
ايضا معنيان احدهما انه اذا اطلق واريد تلبس الذات بالمبدأ في المستقبل على ان
يكون الزمان ماخوذا في مفهومه فبطريق الجزئية يكون مجازا وثانيهما ان يراد به ما لم
يتلبس بعد لعلاقة وهي تلبسه بعد ويفهم المخاطب المراد من القرائن فلا دلالة للمشتق
على الزمان المستقبل كما لا دلالة للخمر عليه في قوله تعالى حكاية عن قول صاحب السجن
اعصر خمرا اي عنبا يؤول الى الخمر فالاول الى الخمر في المستقبل هو العلاقة وليس مدلولا
للفظ الخمر غاية الامر خطور هذه العلاقة عند خطور العنب في البال لجها فاذا عرفت
هذا فاعلم ان ظاهر عبارات النحاة يدل على دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الازمنة الثلثة
فاشكل عليهم الامر في نحو معنى الاسم والفعل جميعا ومنعا لخروجهما عن حد الاسم ودخولها
في حد الفعل والفاضل الجلبي اعترض على الشارح التفتازاني بان كلامه مشعر بكون
الاسمين موضوعين للحال وهذا يوجب بطلان التعريفين طردا وعكسا قال
اجيب تارة بان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر فيفرق من التبادر
بالحقيقة ومن عدمه المجاز وطورا بانه زمان الحال معتبر على العينية للموضوع له
لا الجزئية ولا يخفى ما فيه من التكلف وتدقيق اعتبار زمان الحال بالنسبة الى الاستعمال
الطارئ على اصل الوضع لا اليه نفسه ولكن يعضوله ان الاصوليين صرحوا بان اسم الفاعل
مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي وهذا يشعر باعتبار زمان الحال
في اصل الوضع ولا مخلص الا باعتباره بالعينية وذلك ان تفرق بين مذهب اهل
العربية والاصول انتهى اقول الجواب الاول ايضا كالاخير يبنى على ان اعتبار زمان
الحال انما هو بالنسبة الى الاستعمال الطارئ الذي صار لشهرته بمنزلة الوضع ومعتنله

من القرينة

من القرينة ولعل الفرق بينهما هو دعوى الاستعمال في الموضوع له الاصلي في الاول
دون الاخير وانما استعمل في احد الازمنة في الاخير الى ان صار حقيقة عرفية للشهرة
وقال في بحث المسند عند دعوى الشارح لعدم دلالة الرسل قولنا زيد عالم على زمان اصلا
فيه انه مخالف لما اسلفه في تعدادا مثلة خلاف مقتضى الظاهر من ان اسم الفاعل والمفعول
حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال اللهم الا ان يعتبر التغليب بالنسبة الى زمان الحال
انتهى والظاهر ان مقصوده من قوله التغليب آه هو ما تقدم من قوله ان كثرة الاستعمال جارية
مجرى الوضع بجامع التبادر وقال المحقق الرضي رح في بيان حد الفعل وهو ما دل على معنى
في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة اي على معنى واقع في احد الازمنة الثلثة معينا بحيث يكون
ذلك الزمان المعين ايضا مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون الظروف
والمظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع الاصلي ثم قال يخرج من هذا الفصل اسما الفاعل
والمفعول عند اعمالهما لانهما وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال
الا ان ذلك مدلول عليهما العارض لا مدلولهما وضعا وكذا يخرج اسماء الافعال لان ذلك
ليس فيها بالوضع الاول بل بالوضع الثاني انتهى واراد بالوضع الثاني في هذا منقولة عن المصادر
والظروف وغيرهما الى معاني الافعال فتكون حقائق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحاة
مشحونة من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط الاعتماد
كما هو المذكور في تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم على ان احد
الازمنة مدلول الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة لغوية لان ذلك
مناف للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم اذا استعمل
مع لفظ الان او الامس او غيرهما مما يدل على احد الازمنة فهو بمعنى الحال وغيره لانه لا يكون
ح انتقاض التعريفين حتى يحتاج الى الاحتيال في تصحيحهما بل انما يتصور الانتقاض اذا
دل على احد الازمنة غير مقترن بما يعينه من الالفاظ ومن تامل فيما نقلناه من بيان تصحيح
التعريفين وجدها تكلفات وتعسفات كدعوى التبادر بالنسبة الى زمان الحال حتى

بقي ان قول القائل زيد قائم بمعنى انه قائم في الان فقط وكذا سوى الضيق بزمان لا الحقيقة
ودعوى لزوم اعتبار الزمان في الاستعمال بل لا يحصل لما افاده المحقق في هذا المقام الا
بارجاعها الى بعض ما نقلنا من حاشية المطول ساعتنى اعتبار زمان الحال والاستقبال بالنسبة
الى الاستعمال الطارى على اصل الوضع اى استعمالها عاملين على النصب وح يكونان مشتركين
بين الزمانين كاشتراك المضارع على بعض الاقوال ويكون التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخ
كلامه من تامل اخر لانه جعل دلالة اسماء الافعال على الان منه بوضع ثان ولم يجعلها في الاسمين
كذلك لا يبقى لعله يدعى ان اسماء الافعال وضعت لمعان غير مقترنة باحد الازمنة واستعملت
فيها كما استعملت في المعاني المقترنة ايضا حتى اشتهرت فيها ثم لا بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا
لمعنى غير مقترن باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا في المعنى المقترن مادة المعنى الغير المقترن اصل
كان الاول عامين لانهم وثانيا ان علماء البيان قالوا ان المسند وان كان مشتقا لا يفيد
التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقدير يصير مال كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مسندا
لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذى ولم يستعمل فيه اصلا وان كان مفيدا له دائما باعتبار
ما يستعمل فيه وهذا الكلام شبيه اللغو ثم لا ادرى ما الوجه عند المحقق في عدم انتقاض
التعريف بالاسمين اذا كانا بمعنى الماضى ولم يعملا عمل النصب فظاهر ان غاية ما يدل عليه
كلمات النحاة هو استعمالها في احد الازمنة وبهم البيان لا اصل فيه الحقيقة فيثبت به الحقيقة
العرفية وهذا على تقدير كونه تاما فانما يتم في زمان الحال كما سبق اليه الاشارة ونقلنا من حاشية
الفاضل الحلبي اذ يمكن فيه دعوى التبادر مع تطرق المنع اليها اذ هي اظهر بالنسبة الى
الدوام واما في الزمانين الاخرين فلعل هذه الدعوى فيهما في غاية البعد والاقرب ما قاله
الشيخان المتقدمان من عدم دلالة المشتق على اكثر من الثبوت كما مر وان الاستفادة احد
الازمنة من امر اخر ثم ان ما ادعاه المحشي الفاضل من جواز مغايرة مذهب العربية للاصول
لا يخ من غرابة لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية
مقتضاه عدم الفرق والمغايرة ولولا ذلك لا يمكن ان يقال ان ما يفهم من اللفظ عند فهم ما وضع

وقال صاحب الكوكب الدرى اطلاق النحاة يقتضى انه
اطلاق حقيقى واما بعد زوال المبدء
كالضارب لمن انقضى عنه الضرب
ففيه اقوال
متن
٢

لو اطلق عند الاصولى في الموضوع له وان كان حقيقة ادعاها عنده غير ممنوع للاصولى
دعوى كون المشتق حقيقة في الحال وان كان معتبرا بالقيد به عند اهل العربية لا الحقيقة
وذلك لان مقصود الاصولى هو ان حكما من الاحكام اذا تعلق بالمشتق فانما يتعلق بالمتلبس
بالمبدء في الزمان الحاضر لان هذا هو المفهوم منه عند تجرده عن القرائن فيكون الموقوف
عليهم في قول القائل وقفت هذا على سكان مكة الساكنين في زمان النطق سواء اعتبر الزمان
جزء او قيدا اذ يتبادر الى الذهن ارادة المتكلم لهذا المعنى هذا هو الكلام في المعنى الاول واما
المعنى الثاني فليس فيه نقض لتعريف اصلا قوله وقال صاحب الكوكب الدرى آه اقول
لعله اراد قولهم اسم الفاعل يعمل بمعنى الاستقبال او مضارب عند اسم فاعل فانهم اطلقوا على
الضارب اسم فاعل والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن من لم يضرب وسيضرب معنى
حقيقيا للضارب لم يكن اسم فاعل حقيقة والجواب ان هذا الاصل مدلول عند المانع وهو
الاجماع على انه في المستقبل مجاز وسيجئ ما له تعلق بهذا الكلام انتهى قوله واما بعد
زوال المبدء آه اقول كون المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدء يتصور على
وجوه الاول ان يراد بالانقضاء ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدء منصرفا انقضى
وزال عنها في الان لا تكون متصفة به على ان يكون الزمان ايضا مدلولا كما الحدث من
يقول بكونه حقيقة ح يشكل عليه الامر في التعريفين فلا بد له من ارتكاب بعض التكلفات
المذكورة والثاني ان يراد به ما ذكر من غير دلالة اللفظ على الزمان ويكون ثبوت المبدء
قبل زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة التجوز كقولنا للقائل شرب خمرا ويريد خلا كان قبل
زمان الشرب خمرا فكما ان الخمر يستعمل في الخل باعتبار الكون وليس الزمان مدلولا له لا حقيقة
ولا مجازا كذلك قول القائل هذه ثمرة مشيرا الى شجرة كانت ثمرة قبل هذا ليس فيه ما يدل
على زمان الاثمار لا حقيقة ولا مجازا والثالث ان يراد به ما ثبت له المبدء اى خرج من القوة
الى الفعل في ظرف الواقع من دون اعتبار قدم وحدوث وطريان عدم بعد الوجود

وثانيها حقيقة مطلقا متن

للبقاء انما يقول لعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء لا ان تحقق المعنى شرط صحة
الاطلاق كالجوامد بعينها فلا يقى هذا ما تعلقناه الى الحقا انتهى ولا يخفى من هذا
الكلام ان هذا الفاضل يقول بان معنى المشتق هو الذات المبهمة المنسوبة الى الحدث
في زمان الحال وهو زمان الاطلاق على ان يكون الزمان واخلا في الموضوع له لانه صرح
بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا وانما مقصوده ان المشتق اذا وقع محكوما به فشرط
كونه حقيقة هو وجود المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية وهو في مثل قولنا زيد
قائم عبارة عن زمان مشتمل على مجموع الازمنة منها زمان النطق والاطلاق وغير هذا
الزمان من دلالة العقل لا اللفظ كما تقدمت الاشارة اليه نعم زمان النطق لا بد ان يكون
ظرفا للنسبة الجزئية والنسبة التوصيفية اعنى ثبوت المبدء المفروضة واما الزمانان
الاخران فنفيهما لعدم الاولوية والترجيح كما نقلناه من المحقق الرضى قوله وثانيها
حقيقة مطلقا اقول هذا هو المشهور بين المعتزلة والامامية ونسبه الفاضل الحلبي في
حاشية المطول الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت انه يمكن دلالة الاسم على الزمان مقصوده
من كونه حقيقة في الماضى هو كونه حقيقة في الشرك على ما سبق واما غيره فلا يابى
كلامه من الحمل على دلالته على الماضى كدلالة الفعل عليه واستدلوا عليه بدلائل منها
ما ذكره النحويون شيخنا البهائي في الزبدة قال ولا استعماله في الثلثة والاصل الحقيقة خرج
الاستقبال بالاتفاق والفاضل الشارح الجواد بعد ما حكم بان هذا الدليل هو المعتمد قال
في شرحه ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك
وفيمن سيفعل واطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل
قد تخلف عنه اطلاقه على من سيفعل لمانع وهو مجاز فيه فيبقى الاصل معمولا به فيما
عداه اعنى فيمن انقضى منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما وما اشتد

بنوعين منع

بالخصم على مجازيته سرد ومبنى الاصل ان ساله الاول الظاهر المثنى وصرح الشرح المطول الاطلاق
المشتق على الماضى والحال كاطلاقه على المستقبل بمعنى ارادة كل منهما من حيث الخصوصية
اخرى فيرد عليه ما اشرنا اليه وهو ان على هذا يلزم القول بالاشتراك والمجاز جزما
لا يخفى عن متتول هكذا المشتق قد استعمل في كل واحد من الثلثة والمستقبل مجاز
وفاقا واستعماله في الاخيرين ان كان من حيث الخصوصية يلزم الاشتراك او المجاز
وان كان بمعنى القدر المشترك فلا يلزم واحد منهما والحمل على الحقيقة الواحدة اولى منها
فيثبت المطلوب وهو كونه حقيقة في الماضى لانا نقول اولا ان كلامنا مع من يقول بكونه
حقيقة في كل منهما بخصوصه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس اذ لا نعلم ان
المشتق هل استعمل في القدر المشترك ام لا فانما نريد ان نعلم من هذا الدليل ولهذا
لا يجوز ان يقول احد انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره فيكون المعنى الموضوع
له هو القدر المشترك بين الازمنة اى ما امكن ان يعرضه المبدء احتمالا لان عنه لئلا يلزم
الاشتراك ولا المجاز اصلا وبالجملة لا بد اولا من العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة الواحدة
او المجاز على غيرهما ولا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل ومنها ما ذكره الشيخ المذكور
ايضا تبعا للعلامة وهو ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه سواء انقضى منه
او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له
فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس به
بالفعل مجازا لان من حصل له ظاهر في الماضى لانا نقول ان المراد به من صدق
منه المشتق منه اعنى المعنى المشترك بين الماضى والحال هذا كذا افاده الشيخ الفاضل
في شرح الزبدة اقول هذا الكلام انما يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى ان استعمال
المشتق في هذا المعنى بطريق الحقيقة وهو كما قيل اول النزاع والثانية عدم استعماله

او ثالثها مجاز مطلقا متن

متعلق
او استمرار الى حين التعلق وهذا معنى مشترك بين الماضي والحال لان في كل منهما قد خرج مبدأ الا
المكن في نفسه الى الوجود واتصف موصوفه او موضوعه به فيما كان ذلك المبدأ او حادثا
باقيا كان او فانيا مثلا ولا اعني بالمشترك الزمان بل معنى قولنا الثبوت في الجملة اذا عرفت هذا
فاعلم ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين في وفاقهم على كون المشتق
حقيقة في الحال الى المعنى الثاني من معنييه الذين سبقا اي حال التلبس لا حال النطق
وعلى عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المذكورين وفي خلافهم في الماضي الى الاول
والاخير وقد صرح بعضهم ممن يقول بكونه حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير كما سيجيء انتهى
قوله او ثالثها مجاز مطلقا اي سواء امكن بقاؤه ام لا وظاهر هذه العبارة كالاكثر يدل على ان
النزاع في المشتق مطلقا اي سواء كان بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن
والكافر وخصه البعض بالاول ويجيء الكلام التام عليه والقول بالمجازية مذهب الاكثر
الاشاعرة او لعل بعد الاتفاق على كون المشتق حقيقة في الحال سواء اريد بها حال النطق
او حال التلبس يكون اطلاقه باعتبار الماضي باي معنى كان من المعاني الثلثة دائرا بين
الحقيقة والمجاز والمشهور بينهم في مثله الحكم بالمجاز لكونه خيرا من الاشتراك وقد تصدى
بعض من يقول بكونه حقيقة في الماضي للجواب عن هذا وزعم ان المشتق لم يستعمل بمعنى
الحال وانما استعمل في المعنى الثالث المشترك بين الماضي والحال ويستفاد خصوص الحال
من امور اخرى وهذا اشباه كل لفظ موضوع للعام اذا استعمل في الخاص وكان مع ذلك حقيقة
لا مجازا اقول لعل مراده الاستعمال وبعض عبارات القوم لا يساعد هذا الزعم وا[illegible] استدل
بعض افاضل الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض فصار اسود فلا شك انه
يصدق عليه انه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الناعت للجسم
متحدا مع الجسم في الوجود فقد انعدم من هذا الجسم فلم يكن في هذا الوقت موجودا مع الجسم — ومفهوم الابيض
والا لاجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق

على غير الموضوع

على غير الموضوع له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من
افراده ولو كان بوجوده فحين انعدم هذا المفهوم من الجسم وذلك العلاقة التي بين الجسم
وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق الجسم من افراده كان
اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمت ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص
انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم العام والخصوصية مستفادة من
امور اخرى فاذا الملغى الموضوع له فكان استعمالا في غير الموضوع له وقال في الحاشية
والفرق بين زوال المعنى بطريان الضد الوجودي وبين غيره بان الاول مجاز
اتفاقا دون الثاني مع انه تحكم مخالف لكلام الشرح حيث اورد الحلو الحامض وله
يساعد كلامهم في تحرير المسئلة في الشرح يندفع بجريان الدليل المذكور في هذه الصورة
ايضا غايته الامر انه بدل الضد بالنقيض ثم اقول يستفاد من هذا الكلام ان النزاع
ليس مختصا بما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي يناقض الاول او يضاده كالابل الذي
هو بمعنى الحدوث ولا في دلالة المشتق على احد الازمنة اذ لم يدع احد دلالة الابيض
وما شاكله على الحدوث ولا على احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقي الذي يقول
به المشترط ليس هو المعنى العام الشامل للحال والماضي اي ذات حصل له البياض مثلا
وخرج من القوة الى الفعل سواء بقي او زال ولعل ذلك لان هذا المعنى لم يزل
بزوال البياض بل هو متحقق حين تحقق السواد ايضا ولذا قيل على القائل بكون المشتق
حقيقة في المعنى العام ان لا انه وذلك ان يكون اطلاق الابيض والاسود على الجسم بعد
ما حصل له الوصفان على التعاقب حقيقة ثم وقال ايضا في موضع اخر انا لا نفهم من
صيغة الضارب مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في مسمى اللفظ بل معناه على
ما فسره ائمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة الابهامية ثم قال ان المشترط

وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة
وتوقف جماعة كابن الحاجب و
الامدي متن
م

في المتلبس بالمبدأ حال النطق او التلبس وفيمن حصل له في الزمان الماضي يحقق فيهما
لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وكلاهما في محل المنع بل اقول لعل نقل غير واحد من الاصوليين
الاجماع على كونه حقيقة باعتبار الحال فاذا كان حقيقة في المعنى المشترك يلزم محذور
الاشتراك قال الشيخ المتقدم ولا يخفى ان للخصم ان يتكلم بمنع كونه موضوعا لمن
ليكون اطلاقه على من مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يصدق في الحال انتهى
وقد ظهر لك مما نقلناه ان مدلول الدليل الاول على الظاهر كون كل من الماضي والحال
ومدلول هذا الدليل هو كونه حقيقة في المعنى المشترك مع ان المشترط المطلق ليس
الامر ولعله استدل عليهما بالادلة المتعددة ومما يدل على كون المطلق هو الاول التمسك
بقول النحاة لان ظاهر قولهم في التمثيل للماضي والحال والاستقبال بمثل ضارب امس
غدا والان هو ان كل واحد من الازمنة هو المستعمل فيه المراد المتكلم وايضا انتقاض
التعريفين انما يتصور مع دلالة المشتق على احد الازمنة كدلالة الفعل واذا كان
مدلوله المعنى المشترك الذي لا يؤخذ فيه زمان اصلا فلا انتقاض به قطعا وقد يتوهم
ان القدر المشترك بين الماضي والحال الذي عبر عنه بعضهم بثبت له الضرب هو الزمان
المشتمل على الزمانين وهذا توهم فاسد اذ لا دلالة للمشتق على مثل هذا الزمان ولم يدعه
احد بل المراد بالقدر المشترك كما اشرنا اليه هو الثبوت للعروض والخروج من القوة الى
الفعل لا بشرط دوام العدم عليه ولا بشرط البقاء الى الحال قوله وثالثها ان كان
مما يمكن بقاؤه الخ اقول الذي ظهر لي هو ان المراد القول بهذا التفصيل والتخصيص
من المخصصات في الدعوى كما سيجيء الاشارة اليه قول حادث قد التزمه البعض
فرارا من الالزام وعجزا عن جواب خصمه ثم اختاره جماعة واشتهر ونقل قولا ثالثا بان
ذلك ان الثاني لاشتراط البقاء لما استدل على بعض مذهبه بان بقاء المبدأ لو كان

شرطا

وذكر الرازي والامدي والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل
الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول
او يضاده كالسواد على البياض والقيام مع القعود
ومع الطريان مجاز اتفاقا متن
متن

شرطا لزم ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم
على احد حقيقة والثاني باطل اجماعا اما الملازمة فلان مثل هذه الاحداث تنقضي اجزاؤها
شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده ينقضي بعض فلا يصدق المشتق منها حقيقة
مع عدم الاشتراط اجيب بانا نخصص الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان كان ممكنا كالقيام
والقعود والا فلا فاكتفى العلامة في النهاية بالفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفيا بالاجماع
انتهى والجواب الصواب هو ان المعتبر في الصدق حقيقة هو التلبس العرفي اذ هو
المصحح للاطلاق حقيقة وهو في السيال يتحقق بوجود جزء منه في المحل ويختل بانعدام
جميع الاجزاء لا مطلقا بل في زمان متصل به فالاتي بجزء من الخبر متكلم مخبر حقيقة وان
سكت في اثنائه مثلا وليس كذلك اذا سكت سكوتا كثيرا ولهذا يكون المضارع المشتق
من السيال مفيدا لمباشرة الفاعل له في الحال اي في اجزاء من الماضي والمستقبل متصلة
لا يتخللها فصل يعتد به عرفا تركناه قوله وذكر الرازي الخ اقول هذا التخصيص ايضا
كالاول مع انه لم يكن مذكورا ايضا عند تحرير المسئلة كما نقلناه من الفاضل الباغنوي
وقال الفاضل الشيخ جواد ان هذا التخصيص ليس في المحصول وانما هو في اختصاره له
للتبريزي والباعث عليه هو ان المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل
منا ومنكم على ان اطلاق النائم على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر عرضها مجاز
باعتبار النوم المتقدم وغيره وايضا لو كان حقيقة لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة
لكفرهم المتقدم اجيب عن الثاني بانكم ان اردتم انه لا يجوز مطلقا بل هو اول البحث وان اردتم
انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وفيه نظر
فانه على هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين حقيقة حالا فيكون مؤمنا وكافرا معا
باعتبار سبق احدهما فان قيل لا امتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد

الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه منها معلوم قطعا ومن يناقش في البطلان لغة مع اختلاف الزمان اول على القول بان المشتق حقيقة فيمن حصل له المبدأ في الجملة ان المؤمن مشتق ايضا كالكافر وايضا فاذا كان الثاني حقيقة فيمن حصل له الكفر في الجملة كان الاول حقيقة فيمن حصل له الايمان في الجملة لا فيمن حصل له الايمان في الحال فعلى هذا لا اختلاف في مفهوم المشتقين باعتبار اختلاف الزمان المعتبر فيهما فيلزم ان يكون اطلاقهما معا حقيقة لغة وكذا اطلاق الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق احد المتقابلين ولحوق الاخر الظاهر عدم مساعدة اللغة والعرف بذلك ثم اجيب بتخصيص الدعوى بما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي يناقض الاول بان يستحيل اجتماعهما فقط كالسواد والبياض وعلى هذا يكون اطلاق الكافر مجازا عند طريان ضده وهو الايمان وفاقا فيكون خارجا عن محل النزاع اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام في المنتخب والمحصول قد رد على الخصوم في اصل المسئلة بانه لا يصح ان يشتق اليقظان انه نائم باعتبار النوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وصرح بن الامدي فقال لا يجوز تسمية القاعد قائما للقيام السابق لاجماع المسلمين من اهل اللسان اقول الرد انما يصح مع تعميم الدعوى اذ لا معنى للرد على من لا نزاع له في كون اليقظان نائما مجازا بانه مجاز اتفاقا فان قلت قولهم بالمجازية في مثل اليقظان والنائم مما لا ريب فيه فما معنى الرد عليهم بدعوى المجازية قلت حاصله ان الدليل اي كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدأ مناقض لما اتفقتم عليه من ان اطلاق اليقظان على النائم مجاز فمنع الدعوى اما غفلة او تغافل ويمكن ان يكون مقصود الامام من هذا الكلام بيان دليل على الاشتراط لا الرد ولا الالزام وحاصله انا استقرينا الجزئيات مثله المتعددة فوجدنا الاطلاق حقيقة مع البقاء ومجازا مع الانقضاء فالحقنا بها ما عداها من مواضع النزاع بها الحاقا بالاعم الاغلب وفيه منع ظاهر اذ لا نسلم غلبته ما طرء عليه الضد

او النقض

وفي تهذيب الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشترك او قائل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن متن متن

او النقض على غيره وهناك تخصيص اخر لم يشر اليه المص وقد سبقت الاشارة اليه وهو تخصيص الدعوى بالمشتق بمعنى الحدوث لا الثبوت وقد ابداه الفاضل التفتازاني في شرح الشرح والداعي اليه ايضا هو الفرار عن الالزام والعجز عن الجواب وذلك ان التالي لما اورد على المشترط انه يلزم على مذهبكم ان يكون صدق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص الدعوى والحق في الجواب ان الايمان ليس هو الصورة التصديقية الحاصلة في القوة المدركة بل هو عبارة عما حصل للنفس سواء كان في المدركة او في الخزانة وقد قيل في هذا المقام ان التصديق لابد فيه من تصور الطرفين ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع مع وجود ذلك حال النوم والغفلة فيه بعيد جدا اقول نعم لابد في حدوث التصديق مما قلت ثم يبقى بقاء صورة الاطراف وصورة النسبة في الخزانة في الغفول التصديق منها الايقاع والانتزاع في غير حال النوم والغفلة ووجود ذلك في الحالين غير بعيد بل قريب جدا قوله وفي تهذيب الاصول آه اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان محل الخلاف ما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان متعلق الحكم كهو السارق فقطع يده فحقيقة مطلقا قال القرافي لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزاني والسارق والسارقة ونحوها مجازات باعتباره باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند نزول الاية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا وقال الشيخ جواد وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما عليه قال والا لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلاثة انتهى اقول لا اعرف لهذا التخصيص وجها وجها وفي كلام الشارحين مواضع النظر الاول انه لابد من ان يراد بمتعلق الحكم او المحكوم

عليه بمعنى شاملا لنحو المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين عن شامل لمثل قوله تعالى لا يتوضأ الرجل
تحت الاشجار المثمرة وقول الواقف وقفت هذا على حفاظ القرآن او حفاظ القرآن وقفت
هذا عليهم وقول الناذر نذرت على ان اعطي سكان مكة كذا وكذا لكونه عن الاول من موارد
الخلاف فلا بد من موارد الخلاف فلا بد من دخوله تحت المحكوم به وجوده عن المحكوم عليه
ولعلك لا تجد مثل هذا المعنى والثاني ان قوله حقيقة مطلقا يدل بظاهره ان المشتق يكون
حقيقة في كل واحد واحد من الازمنة الثلاثة ويمكن ان يكون مراده انه موضوع للمعنى
الشامل لها وهو الملابس للمبدأ في الجملة سواء كان في الحال او غيرها فاذا استعمل في كل واحد
من الازمنة فقد استعمل في المعنى العام ولم يكن استعماله في المستقبل باعتبار تحقق العام فيه
بل استعمل فيه من حيث الخصوصية وكان استعماله مجازا لكان في قوله تعالى اقتلوا المشركين
الى آخر الدليل فضلا عن حاصل الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا للمعنى العام
لما جاز من الفقيه الاستدلال والثاني باطل ولا يخفى فساده الا بتوجيه بان يقال ان
مقصوده هو ان العلماء في كل الاعصار يستدلون بآيتي السرقة والزنا على القطع والجلد
وهم من اهل اللسان فلولا انهم فهموا من السارق والزاني ما يشمل المتصف حال التكلم
بهما وبعده في زمان المستقبل بالنسبة الى زمان الخطاب لما جاز لهم ذلك الاستدلال
لان المخاطبين بقولنا انهما موضوعان لمن تلبس بهما في زمان النزول فاطلاقهما على المتلبس
في زماننا يكون مجازا والاصل عدمه فلا استدلال بهما على ان المشتق ونظائره
حقائق بما قلناه والجواب ان على ما ثبت يلزم الاشتراك بين المتلبس بالمبدأ حين
النطق وبين المعنى العام والمجاز خير منه وان يكون كون المشتق محكوما عليه قرينة
معنى الاشتراك ليس اولى من ان يكون قرينة للمجوز فيمكن ان يكون بناء الاستدلال على
المجاز لوجود القرينة على انا نقول حال الاستدلال بامثال هذه الآيات كالاستدلال

وتستفاد الخصوصية من امور اخرى
وهذا هو الظاهر من الشيخ ايضا ره
وانت تعلم ان القول بان
وضع اللفظ بحسب اختلاف
النسبة مشكل ووضعها للمعنى
اذا كان محكوما عليه وللمعنى
آخر اذا كان محكوما به بعيد
ولا يحضرني له نظير الثالث
قوله لو كان مجازا لم يرد به
انه لو لم يكن حقيقة في المعنى العام
م

لعل

بخطابات

والحق ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون
عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف بالمبدأ ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا
عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او محكوما به وسواء طرأ الضد او لا منه مد م

بخطابات المشافهة وحاصله اثبات الحكم لمن في زمن الخطاب ثم اثبات الحكم لمن بعده
بالاجماع على اتحاد حكمهما الا ما اخرجه الدليل ثم لا يخفى ان هذا القول من العلامة مبني على
ما نقلناه من مذهبه في المشتق من كتاب جمع الجوامع وقد ظهر ما فيه وجميع ما قلناه يبتنى
على ان يكون مقصود شارح المنهاج ما هو الظاهر من كلام الشيخ جواد ره ويعلم منه الحال على تقدير
حمله على ظاهره ومن الغريب انه قال ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع له
للبائع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع
احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لانه واجده بعينه ان
قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المتغير انتهى اقول ليس صاحب المتاع محكوما عليه في هذا
المبحث فكيف يجوز ان يعد حكمه من فوائد الخلاف الذي لا يكون الا في المحكوم به فتدبر
ومما يلزم على هذا القائل كون اكابر الصحابة فاسقين بل مشركين حقيقة اذا كان محكوما
عليهما باعتبار سبق الوصفين منهم ولعله لم يرض به وبالجملة حال هذا التخصيص ادون
من اخواته قوله والحق ان اطلاق المشتق الخ اعلم ان الشروط التي ذكرها المحقق ره
بحال اظهرها في كلام غيره والظاهر عندي عروض اشتباه له في المبحث وخلط بين من يطلق
عليه المشتق باعتبار الملكة والصناعة وبين من يطلق عليه باعتبار قيام المصادر و
مبادي الاشتقاق من الاحداث بيان ذلك ان قولنا الكاتب والخياط والقاري وامثالها
تطلق تارة على من زاول تلك الاحداث واتخذها شغلا الى ان صارت صنعة وحرفة له
وتطلق تارة اخرى على من حصلت له الملكة من دون اعتبار الصنعة والاشتغال وتطلق
ايضا على من زاول تلك الافعال ولو مرة واحدة من دون اعتبار كونها حرفة له فتطلق عليه
وكونه ذا ملكة فيها ولا تأمل في ان الخياطة والكتابة وغيرهما من المصادر ومبادي الاشتقاقات
موضوعة لغير الملكة او الحرفة ولا يهمنا ايضا البحث عنه اذ يكفينا تحقق الاطلاقات

الثالثة وصدق قولنا هذا خياط وذلك كاتب مثلا بمعنى ذي الحرفة او الملكة مشروط في صنعة
الخياطة والكتابة او ملكتهما وكذب سلبهما وان اتصف الموضوع باضدادهما الخياطة والكتابة
بالمعنى المصدري او نقائضهما او صدق هذا ليس خياطا وذلك كاتبا بالمعنى السابق مشروط
الى غير ذي الحرفة او الملكة اصلا او كان ولكنه زالت عنه ونسي العلم او اعرض عن الحرفة
وترك الاشتغال بها كا معتبرا بدون اشتغل بحرفة اخرى ام لا او فصل في هذه المسالة اذا كان
العرض اتفاقا او بحسب الناشي للعقل اذا عرفت هذا فنقول ان صدق الموجبة وكذب
السالبة على التقدير الاول لا يستلزمان عقلا ولا لغة لكونه صدور الخياطة والكتابة من
المتصف بهما بل يصدق الخياط على من اتخذ الخياطة شغلا في اول زمان الاتخاذ ولو فرض
حصول ملكة الخياطة من غير زوال دوام مستمر يصدق ايضا هذا خياط اي ذو ملكة وعلم بها
لو جرت العادة بما مر من اهل الصنائع لصنائعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها
ولكن جرت العادة بحصول الملكات بكثرة المزاولة فظهر انه لا نزاع في الاطلاقين على الاول
مع عدم اتصاف ما يصدق عليه المشتق بالمبادي التي هي الاحداث بل النزاع فيهما انما هو
مع اتصاف الذات بالصفة والملكة وعدمه والاعراض والترك ينافي الاول وزوال
الملكة ينافي الثاني وكثرة الاتصاف بالمعاني المصدرية امر عادي لا دخل له في صدق
المشتق فيصدق حقيقة مع وجود الصنعة والملكة عند الكل وان عدم المبدأ بالمعنى
المصدري ويصدق ايضا مع [illegible] بقاء الوجود السابق حقيقة عند جماعة ومجازا عند
اخرين سواء وجدت المعاني المصدرية ام لا واما النزاع مع عدم اتصاف الذات بالمعنى
الحدث والاتصاف بها في الاطلاق الاخير فنقول ان من يقول بكونه حقيقة مع عدم الاتصاف
لا يشترط اكثرية الاتصاف ولا عدم الاعراض والتوقع ومن يقول بالمجازية يقول به وان
كان الاتصاف اكثريا ولم يكن هناك اعراض وعدمه فالجسم اذا اسود في ان واحد ثم ابيض

مدة بقائه وكذا الثمرة ان اثمرت سنة ولا تثمر سنين كثيرة فاطلاق الاسود والمثمرة حقيقة
عند الاول ومجاز عند الثاني في حال البياض وعدم وجود الثمرة وكذا اذا كان وجود السواد
والاثمار اطول من زمان عدمهما ثم انه قد سبق ما يظهر منه ان القول بالتجوز مع طول زمان الضد
او النقيض وفاقي وان تعميم محل النزاع غفلة او تغافل فلا تغفل فان قلت يمكن ان يكون
نظر المشترط فيما ذكره من الاشتراط الى مثل ما ذكرته في الجواب المحكي عن استدلال النافي
بما يشتق من المصادر السيالة وذلك لان حاصل استدلالهم ان اهل العرف يطلقون
المشتق في زمان عدم التلبس بمبدأ الاشتقاق من دون نصب القرينة اذا كان زمان ذلك
العدم مضمحلا في جنب الوجود كاضمحلال زمان الاول في جنب زمان الثاني ولم يكن
الموصوف تاركا معرضا لان الاعراض مظنة الاستمرار زمان العدم وطوله فلا يكون خلط
ولا اشتباه لاشتراك اللفظ كما زعمت قلت ان اهل العرف يطلقون المشتق حقيقة في زمان
عدم التلبس اذا كان متخللا بين زماني الوجود ومن الاوقات الماضوية والمستقبلية او يجعلون
ذلك بمنزلة المعدوم او في حكم زمان الوجود لقلته ولعدم الاعراض بل مع عدم ارادة
التلبس بعد العدم ايضا فيكون مجموع الزمان المركب من الاوقات الماضوية والمستقبلة
التي هي ظرف الوجود مع هذا الزمان المتخلل ظرفا للتلبس عندهم فما اطلقوا المشتق الا على
المتلبس بالمبدأ واين هذا من اطلاق المشتق على النبي حقيقة باعتبار التلبس في الماضي
وهذا هو محل النزاع وبالجملة نحن نسلم ان الاطلاق من اهل اللغة والعرف حقيقة مع عدم
التلبس بالمبدأ المصدري مع ارادة ذي الملكة او الحرفة من المشتق او جعل زمان العدم في حكم
زمان الوجود واما بغيرهما من الصورتين فلا نسلم كون الاطلاق حقيقة فيه وذلك كالاطلاق
في اول اوقات الترك مع عدم توقع التلبس ثانيا واما مع التوقع فيصير كما قلناه متخللا بين
الزمانين وقد عرفت حاله وهذا الذي قلناه ظاهر فيما يوجد في ان ويبقى زمانا ثم يعدم

لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان الحمل تسعفا باللغة الوجودى كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال ونحوها مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة وقال الشارح الرضى نقلا عن ابى على والرماني ان اسم الفاعل مع اللام فعل في صورة الاسم قال ونقل ابن الدهان ذلك ايضا عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب انتهى

بوجد شلا بلا مهلة واما السيالات فاعلم ان من الاشيا ما يوجد كل جزء منه في جزء من الزمان ويوجد الكل في الكل فلا يصح حقيقة الحكم على المجموع بالوجود في جزء من الزمان حتى الاخير لان الوجود فيه ايضا ليس الا الجزء الاخير من الشئ ولكن اهل العرف يتسامحون ويحكمون عليه بالوجود من اول آنات اخذه في الخروج الى الفعل الى اخرها فالتلبس بجزء منه تلبس به حقيقة عندهم بل اخر التلبس ايضا كذلك اذا كان مدة العدم قليلة ولذا عدم التلبس عندهم بعد تمامه وشرعه باجمعه الى الفعل والاطلاق الذى هو محل النزاع يتصور في زمان هذا العدم لا فيما بعد من زمان الوجود قوله لانهم يطلقون آه اقول لا يخفى ما فيه لعدم الاحاطة بما ذكرناه لانا لا نسلم اطلاق تلك المشتقات على غير ذى الملكات والصنايع من دون نصب القرينة عند عدم الاتصاف بالمعاني المصدرية الحدثية وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا كالتاجر عن تجارته الضد المعاني المصدرية او نقائضها فليس موضع النزاع قوله والقول بان الالفاظ المذكورة آه اقول لم يدع احد انه يجوز ادعاء ان جميع المبادى موضوعة للملكات ولا احتياج لمن يقول بالجواز الى هذه الدعوى الباطلة كما ظهر لك ثم انه لا يابى الطبع من الواضع لو فرض ان العرب وضع تلك المبادى للملكات كما انه لا يابى عن استعمال الكاتب والخياط والقارى على ذوى الملكات والصنايع سواء كان استعمالا حقيقيا او مجازيا وبالجملة ان العقل والوجدان والذوق ليس لها مدخل في الاوضاع والحقيقة والمجاز قوله وقال الشارح الرضى رح آه اقول لا يظهر حقيقة الحال الا بنقل ما قاله هذا المحقق لانه قد اختصر اقتصارا مخلا قال رح في بحث الموصولات ان اصل الضارب والمضروب الضرب والضرب نكرها دخول اللام الاسمية المشابهة للموصولة على صورة الفعل فصيرها الفعل المبنى للفاعل في صورة اسم الفاعل والمبنى للمفعول في صورة اسم المفعول ويكون هذه الصلة

فتلافي صورة

اي التشبيه واما الملاقيها مع طريان ضدهم

استعماله

والحاصل ان اسم الفاعل بمعنى الماضي في كلامهم اكثر من ان يحصى ثم

فعلا في صورة الاسم ولو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل بمعنى الماضي كالمجرد من اللام وقال في بحث اسم الفاعل فان دخل اللام استوى الجميع يعني يعمل بمعنى الماضي وغيره فقال المازني وابو على ان اسم الفاعل ذا اللام لا يعمل الا اذا كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس عمرو ولم يوجد في كلامهم عاملا الا بمعنى المضي فتوسل الى اعماله بمعناها اللام وان لم يكن مع اللام اسم فاعل في الحقيقة بل هو فعل في صورة الاسم كما تكون ذكره ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب ويعمل بذلك انه اذا عمل بمعنى الماضي فالاولى جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال ثم قال وانما عمل ذو اللام مطلقا اي بمعنى الماضي وغيره لكونه في الحقيقة فعلا انتهى ويظهر للمتامل في هذا الكلام وغيره من اقوال علماء النحو ان المعاني ان الاتفاق منهم واقع على كون اسمى الفاعل والمفعول والتوجه على ما يدل عليه الجملة اذا وقعا صلتين للام الاسمية وان موضع النزاع ههنا هو المدلول الافرادى لهما فافهم فيهم في واد وما نقله عن المحقق الرضى رح في واد اخر ويظهر ايضا ان اكثر النحاة يقول ان اسم الفاعل مع اللام يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال اي انه فعل ماض ومضارع في صورة الاسم ولهذا لا ينتقض تعريف الاسم والفعل به بل هو داخل في حد الفعل وخارج عن حد الاسم حقيقة وان اجرى عليه في اللفظ بعض احكام الاسم ولا اعرف من الاصوليين احدا انكر دلالة الاسمية على ما يدل عليه الجملة الفعلية ولا كونهما مفعولا او فعلا في الحقيقة قال الاسنوي في شرح المنهاج الثاني اي من ادلة الثاني ان النحاة اي جمهورهم قالوا ان النعت بمعنى المشتق كاسم الفاعل والمفعول اذا كان بمعنى الماضي اي وليس معه ال لا ينصب مفعوله بل يجب جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس اولا تامل في هذا الكلام وانه كيف خصص الاسمين بالتجرد عن اللام ليكونا من محل النزاع قوله والحاصل ان استعمال اسم الفاعل آه لا احتياج

والاصل في الاستعمال الحقيقة وكذا غيره من المشتقات من فروع هذه المسئلة ما لو قال احد وقفت البيت العلاني على سكان موضع كذا فهل يبطل حق الساكن بالخروج عن الموضع مدة قليلة او كثيرة على وجه الاعراض او على غير وجه الاعراض وقد عرفت التحقيق الباب الاول في الامر والنهي وفيه مقصدان الاول في الامر وفيه مباحث الاول في ان صيغة الامر هل يقتضي الوجوب اولا اختلف الناس في ذلك فقيل انها للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب وقيل بالاشتراك بينهما لفظيا وقد يدرج الاباحة فيهما لفظيا او معنويا بالفعل الا ذن في الفعل وقد يدرج التهديد فيها لفظيا وقيل بالوقف في الاوليين وقيل للوجوب شرعا لا لغة والحق انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ولكن حث الشرع على وجوب امتثال الاوامر الشرعية فيحكم بالوجوب عند التجرد عن قراين الندب فهيهنا مقامات الاول انها حقيقة في الطلب الاول عليه من وجوه

في اثبات استعمال العرب لاسم الفاعل بمعنى الماضي الى كثير تجشم ولا في اثبات ان النحاة يقولون اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل وان ضارب في زيد ضارب عمرو امس اسم فاعل انما الكلام في كون ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة وقد تقدم ما فيه كفاية لك في معرفة ما هو الحق قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة آه اقول نعم اذا لم يعارضها ما يرجح المجاز وقد مر فتذكر قوله ومن فروع المسئلة آه اقول فالحق ان ساكن بلد كذا لمن اتخذه وطنا ويصدق حقيقة بالاتفاق ما دام الاتخاذ باقيا وان خرج منه قليلا او كثيرا ويصدق مجازا مع الترك والاعراض عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين ومن كان فيها في خارجه وقد بقي لمن تلبس بالكون فيه حقيقة حال التلبس وفاقا ومجازا مع عدمه وان كان في آن قريب عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين فتامل قوله الاول آه اقول ما استدل به واضح عندي قوله احدها ان المتبادر آه اقول هذا ما استدل به صاحب المعالم رح ولما كان غرضه اثبات الحقيقة اللغوية ضم الى المتبادر المذكور نقل متاخرى اهل اللغة النقل حتى يتم المطلوب لان المعلوم مطلق الوضع اي وضع الواضع هذه الصيغة لمعنى اما كونه الوجوب او غيره فغير معلوم يحتاج الى الاستدلال ولا يخفى ان اصالة عدم النقل لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب لغة اذ يجوز كونها بمعنى الطلب او الندب مثلا ثم استعملها الواضع في الوجوب مجازا لما شهرت عند اهل العرف فصارت حقيقة عرفية واصالة عدم النقل باقية بحالها مع عدم الوضع للوجوب فان قلت غرض المولى العبد في وضع البحث ثبوت كون الصيغة حقيقة عرفية في زمانه رح وهذا القدر يكفينا او نقول كان الاصل عدم النقل كان الاصل عدم التجوز قلت هذا اعتراف منك باستدلاله المقدمة ويحمل الدعوى الحقيقة العرفية ولا منازع من يدعى اللغوية ويرى الاحتياج الى تلك المقدمة واما اصالة عدم التجوز فهي انما تفيد في موضع علم استعمال اللفظ من متعمل

الاول ان المفهوم من الصيغة ليس الا طلب الفعل وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه ولهذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او العلو الثاني ضعف دليل مثبتي الفصل المميز من الوجوب والندب في حقيقة صيغة الامر كما ستطلع عليه الثالث كثرة ورود الامر في الاحاديث متعلقا باشيا بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وكذا كثرة وروده متعلقا بالامور الواجبة وكذا بالندب وبغيره من دون نصب القرينة في الكلام لا يقال على تقدير كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك كيف يجوز استعمالها في الواجب او الندب بدون القرينة اذ المجاز لا بد له من القرينة لانا نقول الصيغة ليست مستعملة الا في الطلب وانما يعرف كون متعلق الصيغة جائز الترك او غير جائز الترك من موضع آخر فليست الاستعملة في معناها الحقيقي والقول باحتمال اقترانها بالقرينة حين الخطاب وخفائها علينا الآن مما يابى عنه الوجدان لبعد خفائها في هذه المواضع على كثرتها واشتراك التكاليف بيننا وبينهم وبينها حجة من قال بانها حقيقة في الوجوب امور احدها ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يكن هناك قرينة اصلا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء لتركه الامتثال فيكون للوجوب والجواب لا نم تحقق العصيان والذم على تقدير انتفاء القرينة والقراين في مثل هذه المواضع لا يكاد يمكن انتفاؤها انما الغالب عليه بالعادة العامة وعادة مولى اوفوت منفعة مولاه وطلب الامر مولاه بما يختص بمصالحه من غير ان يعود على السيد منه نفع ولا ضرر لما ذمه العقلاء اذا لم يفعل وهذا ظاهر والادلة الباقية ايات قرآنية تدل على عدم جواز ترك ما تعلق به امر الشارع وسيجئ بعضها والجواب ان هذه الايات لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب لا يخفى وحجة من قال بانها للندب امران احدهما قول النبي صلى اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم اي ما شئتم والجواب انه لا بطلان تفسير الاستطاعة بالمشية وثانيهما مساواة الامر والسؤال الا في الرتبة والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر والجواب منع المساواة اولا ونقل اهل اللغة عليها غير ثابت ومنع دلالة السؤال على الندب ثانيا المقام الثاني ان امتثال الاوامر الشرعية واجب الا ما يدل دليل على جواز ترك الامتثال والدليل ايضا من وجوه

في معنى وكان اللفظ محتملا للحقيقة والمجاز فحمل على الحقيقة لاصالة عدم التجوز وفي هذا المقام لا نعلم استعمال اللغوي لهذه الصيغة كيف كان هل استعملها في الوجوب من القرينة او استعملها بحيث كانت الصيغة من المحتملات فعلى الثاني نحملها على الوجوب حقيقة بتمسكا بهذا الاصل نعم استعملها اهل العرف كذلك ولا كلام لنا الان في كونها حقيقة عرفية والكلام فيها بل في مطلق الحقيقة ما ذكره المصنف رح من دوام القرينة وبعد فرض تحقق الصيغة عن جميع القراين لانم الذم على الترك من العقلاء لكل ما ينبغى من تارك المستحب لا سيما عند الرجحان البالغ والتعصب ولهذا يذم مولى العبد ايضا اذا ترك الامر الذى يعود نفع امتثاله الى الغير وما يقال ان جهة الذم احتمال الوجوب اذ تارك الامر المتردد بين الوجوب والاستحباب يستحق الذم مستقلا قوله والادلة الباقية ايات آه منها قوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لان الاستفهام ليس على حقيقته في كلامه سبحانه لعلمه وانما هو في معرض الانكار ولولا ان الصيغة للوجوب لما كان الانكار متوجها والقول بان الاستفهام للتقرير لغرض الاستكبار فيتم عليه الحجة ويتضح العذر في العقاب ولهذا اجاب لعنه الله فقال انا خير منه وتارك الامر الندبى اذا كان تاركا على طريق الاستكبار يستحق العقاب كتارك الواجب ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث هدد مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب وفيه نظر ظاهر اذ لفظة عن امره تدل على اعتبار معنى زايد على المخالفة سواء كان تضمين معنى الاعراض او غيره فمثل هذه المخالفة لعلها تكون سببا للتهديد وان كان الامر ندبيا ومنها قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يوجب الذم اقول ان علم المخاطبين بان النبي طلب الصلوة من جميع المكلفين الذين دعاهم الى الايمان به طلبا ايجابيا وجعل هذا الفعل شعارا لدينه مميزا بينه وبين غيره من الاديان صار سببا لتوجه الذم على الترك

الاول ان امتثال الامر طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة عصيان لتصريح اهل اللغة بان العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مع الاية الدالة على ذم ترك الطاعة كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وغيرها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والتهديد على مخالفة مطلق الامر يستلزم الامر وجوب امتثال مطلق الامر الرابع ما ذكره السيد المرتضى رحمه الله من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب والمذكور باعث [illegible] هو ما ذكرناه في هذا المقام لما مر في المقام الاول عن كلام الاصل وعدم النقل ولعل ان صاحب [illegible] قال في اواخر هذا البحث فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كانت شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجحة الخارجية فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده في كلامهم ثم انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانت بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة لم يكن مستعملة الا فيما استعمل فيه في كلام الله تعالى وكلام جدهم وكيف يتصور منهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدهم من غير تنبيه واعلام لاصحابهم حتى صار هذا اللفظ هذا المعنى حاشاهم من ذلك بل الصيغة في كلامهم ايضا مستعملة في طلب مبدء الصيغة وانما يعلم [illegible] على الندب وعدمه من امر خارج ووقوعها في كلامهم ايضا مجردة محمولة على الوجوب المذكور لانه يفهم طلبهم ايضا المساوق [illegible]

تعبد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك قوله الاول ان امتثاله اه اقول فيه نظر لانا نقول مثل ذلك بحسب اللغة انما امتثال الامر لغة سواء كان امر الله او غيره طاعة وانقياد وترك الطاعة عصيان فيكون العبد التارك لامتثال امر مولاه عاصيا وليس الواجب الا ما يعد تركه عصيانا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان فما هو جوابك فهو جوابنا مع انا نقول امتثال الامر المندوب طاعة فيكون تركه عصيانا مثل ما قلت والجواب الجواب والحل ان كل عصيان خلاف الطاعة وليس كل خلاف الطاعة عصيانا الا اذا كانت الطاعة واجبة مع ان ظاهر كلام السيد المرتضى رحمه الله ان خلاف المندوب عصيان ايضا كما نقل عنه عند بيان قوله تعالى وعصى ادم ربه قوله الثاني قوله تعالى اطيعوا الله اه اقول لو سلمنا ان الامر يدل بنفسه على الوجوب ولكن بضم ذم التارك به للطاعة وهو وجوب امتثال كل الاوامر لا ترك الطاعة اذا كان منهيا عنه لا يتحقق امتثاله الا بانتفاء جميع افراد الماهية ولا ينتفي جميع افراد الترك الا بالاتيان بجميع افراد الطاعة [illegible] فيه نظر لان في كل [illegible] ليس الا ذم المولى وهو ترك الطاعة اعراضا او استخفافا ولا شك في جواز ذم التارك وان كان الامر ندبيا سلمنا الاتحاد فيكون الحاصل ان من لم يطع فهو مذموم فكذلك لا ينفعك اذ عدم ايجاد ماهية الطاعة يلزم عدم الايجاد الا طاعة المفروض كيف لا ولا يوجد الخاص الا وقد وجد العام فالذم انما هو بسببه وهو غير المتنازع فيه قوله لما مر اه اقول يعني بينا بالدليل ان صيغة الامر حقيقة في الطلب لا الوجوب فيكون فهم الصحابة الوجوب مستندا الى ما قلناه من الادلة الخارجية ولان الاصل عدم النقل ويكون الصيغة مستعملة في الكتاب والسنة في الطلب وفهم الوجوب من الخارج قوله لعرض طاعتهم ايضا اه اقول ما سرى الامر بالطاعة اولى الامر فهو نفسه لا يدل على الوجوب

ولما رواه الكليني في باب فرض طاعة الائمة [illegible] بسنده عن بشير العطار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول نحن قوم فرض الله طاعتنا وانتم تأتمون بمن لا يعذر الناس بجهالته وبسنده عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل وآتيناهم ملكا عظيما قال الطاعة المفروضة وفي الصحيح عن ابي الصباح الكناني قال قال ابو عبد الله نحن قوم فرض الله عز وجل طاعتنا الحديث وعن الحسين بن ابي العلاء في الصحيح قال ذكرت لابي عبد الله ع قولنا في الاوصياء ان طاعتهم مفترضة فقال نعم هم الذين قال الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهم الذين قال الله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا وفي الصحيح عن معمر بن خلاد قال سأل رجل ابا الحسن ع فقال اطاعتك مفترضة فقال نعم فقال مثل طاعة علي بن ابي طالب ع فقال نعم وفي الموثق كالصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الائمة هل يجرون في الامر والطاعة مجرى واحد قال نعم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا الباب وفي غيره ولا شك ان الانقياد لهم ومطاوعتهم طاعة وطاعتهم واجبة فامتثال اوامرهم واجب مطلقا الا ما دل دليل على جواز عدم العمل به وهذا ظ

اختلفوا في صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر على اقوال الوجوب والندب والاباحة وتابعيه ما قبل الحظر والتوقف والاباحة والحق ان صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر او الكراهة او في مقام مظنتهما الحظر والكراهة بل في موضع تجويز السائل واحد منهما كان يقول العبد هل انام او اخرج او نحو ذلك فيقول المولى له افعل ذلك لا تدل الا على رفع ذلك المنع التحريمي او التنزيهي المحقق او المحتمل وهو في الفعل امر مشترك بين الاباحة والندب والوجوب فالاباحة مثل فاذا حللتم فاصطادوا والندب مثل فاذا قضيت الصلوة فانتشروا والوجوب مثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم [illegible] تبادر رفع المنع من الفعل والظاهر انما يجيء في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة وهي سبق الصيغة بالمنع المحقق والمحتمل وتقليلها على دلالة المنع في البعض وايضا اجراء ادلة الوجوب والندب لا يخفى فيما [illegible] لانه رفع منهم الطلب من الصيغة و [illegible] المفهوم الامر [illegible] البحث الثاني اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الوحدة والتكرار على اقوال ثالثها وهو الحق عدم دلالتها على شيء منها لان المتبادر مجرد طلب الفعل من الصيغة من غير [illegible] شيء من الوحدة والتكرار منها كالزمان والمكان وغيرهما من المتعلقات [illegible] وايضا لو دلت على التكرار لعمت الاوقات لعدم الاولوية وهو باطل للاجماع على خلافه [illegible] لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما ولما كانت [illegible] النهي حيث اقتضت التكرار [illegible] الى الضد وتكرار اللازم يستدعي تكرار الملزوم [illegible] لان تكرر ما يتكرر من العبادات [illegible] على موجب يتكرر [illegible] ايضا التكرار على هذا النحو [illegible] في العزم [illegible] ولعل التسليم فالنهي هنا تابع للامر في التكرار وعدمه [illegible] والقائل بالمرة يتمسك [illegible] الطلب [illegible] تم

وليس في الاية الا طاعة الله والرسول وان ضمت مقدمة اخرى هي ان اطاعتهم ع عين اطاعته فقد عرفت الجواب قوله ولما رواه الكليني اه اقول القدر المسلم هو وجوب اطاعتهم في ما من لا يجب اطاعته اصلا كالجبت والطاغوت [illegible] الظالمين فالحاصل انهم ممن يجب اطاعته لا ان كل اوامرهم مما يجب امتثاله وان لم يعلم ايجابهم قوله لنا تبادر رفع المنع اه اقول ان اراد ان الرفع مدلول للامر الواقع بعد الحظر فغير مسلم واين هذا المعنى من مدلول الصيغ وان اراد انه عقلي فهو كذلك لكنه لازم على جميع المعاني سواء كان هذا الامر للوجوب او لغيره والحاصل انك اعترفت بورود الامر بعد الحظر مرادا منه كل واحد من الوجوب واخويه فلا يخرج من كونه استعمال حينئذ في الكل او [illegible] فعليك بيان ما هو الحق وليت شعري لم يدع غلبة الامر بعد الحظر في الاباحة شرعا كما ادعاه الحاجبي حتى يصير حقيقة شرعية ولعله لم يدع [illegible] يجد على الدعوى بينة والظاهر فيما بعد الحظر كما هو في غيره اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب والخصوصيات مستفادة من الخارج قوله وهو الحق اقول ما عنون بالحق [illegible] المهم ههنا تحقيق المذاهب ليعلم حال وقوع المسألة على اي كل واحد من القائلين فنقول القائل بالتكرار يقول بالاثم على تقدير الاكتفاء بالمرة والامتثال عنده انما يتحقق بالاتيان بجميع الافراد الممكنة بحسب الطاقة العقل والشرع فلا حاجة ان يقول ان مدلول الامر الطلب المتعلق بهذه الافراد فالمرة بالجميع لم يكن ممتثلا والقائل بالمرة قيل انه يمنع من الزيادة ويرى التكرار اثما فمدلول الامر عنده الطلب المتعلق بالواحد من افراد الماهية الذي يوجد اولا بشرط ان لا يكون معه شيء لا ادري ما يقول لو قد اوجد افرادا منها في ان واحد [illegible] يكون الطلب واحدا معينا [illegible] بالقرعة و ان كان غرضه الايجاد الثاني بالنسبة الى ما عداه هذا المعنى مبنيا على جواز اجتماع الامر والنهي باعتبارين فلعله يقول بالبطلان بناء على عدم الجواز وقيل انه يقول الامتثال بالمرة الاولى خاصة و الثانية والثالثة وهكذا امتثالا للامر عنده ولا مخالفة ومقصوده من المرة الاولى الفرد الموجود

ثم تنبيه الحق ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا اذا كانت الشرطية قضية كلية مثل كلما جاءك زيد فاكرمه او كان الشرط او الصفة علة موجبة مثل ان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او وجه الثاني ظ ولنا على الاول ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر لحما فترك الشراء في المعاودة لا يستوجب الذم وهو ظ ولكن اكثر الاوامر المعلقة الواقعة في الاحكام مما يتكرر بتكرر الشرط لانها العلية غالبا ولذا توهم البعض ان افادتها العموم عرفا وان لم يفده لغة البحث الثالث اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الفور والتراخي على اقوال ثالثها الاشتراك على شيء منهما وهو الحق لان الاقوى وجوب التعجيل في الامر المجرد عن القرائن وبينهما ايضا مقامان الاول عدم الدلالة على الفور ولا على التراخي ولنا فيه التبادر من الامر ليس الا طلب الفعل من غير فهم شيء من الاوقات والازمان وهو ظ الثاني وجوب المبادرة الى امتثال الفعل المامور به وليس المراد بالفور في المقام الثاني المبادرة بالفعل في اول اوقات الامكان بل ما يعد به المكلف الفاعل عرفا مبادرا ومعجلا وغير متهاون ومتكاهل وهذا امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمامور والفعل المامور به مثلا اذا امر المولى عبده بشيء لما فيه من ساعة تفوت الفورية وليعد العبد متهاونا واذا امره بالخروج الى سفر بعيد الغاية كالهند مثلا فاخره اسبوع بل شهر لا تفوت الفورية ولا يعد متهاونا والدليل عليه من وجوه الاول انه جواز التاخير على تقدير ليس الى غاية معلومة اذ لا دلالة للصيغة على غاية معلومة ولسو استفادة الغاية من امر خارج يخرج عن محل النزاع لانه يصير من قبيل الموقت والكلام في غير موقت

في ضمن الاولى وان اوجد العرف يشهد بامتثال الاتي بالفعل مرة ثانية وثالثة ما لم يرد فيه شاهد تكرر والتحقيق ههنا ان اذا امرنا الشارع بالاستقلال لعقلنا فيه فعلم بامره كوننا مامورين بالاتيان به واذا اتينا به مرة علمنا بكوننا ممتثلين واذا لم يكف في كلامه دلالة على التكرار فلا يدخل في الاحتياط لفعلها مرة بعد الاولى كما لا يخفى بل لو قال [illegible] التشريع به [illegible] كلام من قوم ما انتهى كلام الامر على مقامه والظ عندي دلالة الصيغة على الماهية والاكتفاء بالمرة للانضباط قوله ولا يتكرر بتكرر شرطها اقول لقائل مع الشرطين عدم الكلية وعلم العلية او نقول المتصور منهما والصاحبة اتفاقية والشرط [illegible] وتعليل الكلام في قوة ان يقول اشتر اللحم وقت دخول السوق فلا يفهم التكرار الا على مذهب من يقول بدلالة الامر عليه واما قول المحقق فترك الشراء في المعاودة اه فقيه انه غير ايجاب الذم يمكن ان يكون للقرينة بل هو الظ قوله لا الاول الى قوله [illegible] قوله الظاهر انه لا نزاع في وجوب الاتيان بالمامور به في زمان دلت حال الامر والمامور به وغيرها من عرفها وعادة او غيرهما من القرائن على ان الامر قصد ايقاعه فيه من المكلف بحيث لو اخر به في هذا الزمان لعد معرضا من التكليف تاركا للمامور به سواء كان متصلا بالطلب او متاخرا عنه قريبا منه بيوم او شهر مثلا او بعيدا بسنة او سنين واما الاتيان به في زمان بعيد عنه ولا يعد اسارعا سابقا واشوقا الى المامور به فهو من حيث الامكان لا الاتيان به فيما بعد ان عد متكاهلا متغافلا متهاونا وتاركا للمستحب والمبادرة بالواجب برئ الذمة وانما النزاع في امر فهم منه طلب ايجاد الماهية في ضمن فرد منها من غير دلالة على [illegible] لا من جهة اللفظ ولا من القرائن بل مع تجويز الامتثال به في اي جزء اتفق به في جزء من اجزاء زمان التكليف اذا عرفت هذا فنقول لو جاز التاخير اذا لم يكن له غاية اصلا اي تجويز التاخير عن جميع ازمنة التكليف والتمكن يخرج الواجب عن كونه واجبا واما جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بمعنى تجويز التاخير عن اول زمان التكليف والتمكن الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء

من مجموع

من مجموع ازمنة التمكن كان مجزيا وكان الاتي به ممتثلا وان لم يات به في المجموع كان عاصيا فلا تم انه يخرج الواجب عن الوجوب وان لم يعلم المكلف اخر ازمنة التمكن فان قلت اذا جاز التاخير لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف الفعل من اجزاء زمن التكليف الى جزء اخر وهكذا حتى تقضى ازمنة التمكن فاما ان يكون اثما او لا يكون وعلى الاول يلزم التكليف بالمحال وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب وهذا ظاهر واما الاول اعني لزوم التكليف بالمحال فلانه يجب عليه ح ان لا يؤخر عن اخر ازمنة التمكن مع انه لا يعلم الوقت الذي كانت ح المنع عن التاخير عنه قلنا اما او لا فنختار الاول ونمنع لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال واما ثانيا فعلى تقدير تسليم جميع المقدمات يكون دليلا على [illegible] الملازمة التي ادعاها المصرح واذا احطت خبرا بما ذكرنا فقد عرفت ان الامر مجردا عن القرائن وقال بوجوب التعجيل والمبادرة الى الامتثال على وفق ما دلت عليه حال المامور به وغيرها كما ذكره فنقول اما ان تدل هذه الامور على ان الامر طلب ايقاع المامور به فورا او ان كان [illegible] في ان الترك لا [illegible] السقي على الاقتصار حال السفر الى الهند مثلا على جواز انفصاله عن وقت الطلب بزمان قصير او طويل لا يفوت معه الفورية عرفا او لا فعلى الاول لا يكون الامر مجردا وعلى الثاني لا يكون الامتثال منحصرا في التعجيل على وفق هذه الامور بل يكون هذا النوع الخاص من الامتثال من افراد الامتثال المطلق الذي دل عليه الامر المجرد من حيث هو امر مجرد مثلا لو قال لعبده اسقني فانه فهم ان مراده السقي فورا من خصوص هذه المادة مثلا فليس الامر مجردا وان لم يفهم فانه اخره [illegible] لا يكون الا لانه غير [illegible] من التعجيل ومن التاخير فان به معجلا لغرض من الاغراض لا لاقتضاء الامتثال غيره فان قلت انا نقول ان الادلة الخارجية دلت على ان الامر قصد التعجيل فاذا علم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل من حال المامور وغيره وعادة في

اولا ايضا وعلى تقدير وجود افراد منها معا الظاهر على مذهب ان الواحد المعين مطلقا يتخرج بالفرد
ان اتيح اليه ولا اثم هنا والقائلون بالماهية يختلفون فبعضهم صرح بالسكوت عن الزيادة
فيها واثباتا وبعضهم صرح بتحقق الامتثال بالزائد قال الشهيد في التمهيد الامر المطلق لا يدل
على تكرار ولا على مرة بل بمجرد ايقاع الماهية وايقاعها وان كان لا يكون في اقل من مرة الا ان الامر
لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل ساكتا عنها وقال ولده في المعالم بعد
الجواب عن احتجاج القائل بالمرة ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة
لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو
طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايقاعها ولو في ضمن انتهى واذا تعلم ان ثمرة الخلاف بين من قال بدلالة
الامر على المرة القول بالسكوت عن الزيادة ومن قال بالماهية ظاهر واضح وفي ثمرات
الثاني نقول ان مدلول الامر طلب الماهية من حيث هي فكان التعدد مسكوتا عنه بالنسبة
الى هذا الطلب كان الواحد من حيث هو واحد فلو في ضمنا جواز ايجادها من غير انضمام الى
المتعدد وكان هذا الايجاد اتيانا بالمطلوب امتثالا للامر فاذا اتى المكلف بافراد متعددة دفعة
من غير ترتيب يكون الجميع امتثالا من غير ترجيح وتخصيص ولا يلزم القول بالمرة فالمدلول طلب
الماهية المقيدة بالوحدة فيكون الظاهر منها ليتخرج بالفرد كما اشرنا اليه واما على تقدير ايجاد
الافراد المتعاقبة فلا يكاد يتحقق ثمرة للخلاف اذ على القولين يتحقق الامتثال بالفرد الاول
ولا معنى للامتثال بعد الامتثال بل ربما كان الاتيان بالفرد الثاني مخالفا لغرض الامر في الواقع
وان لم يدل عليه الامر لتعلقه غرضه في الواقع بالايجاد الواقع قال استاذنا الكل في الكل في شرح
شرح في مبحث الاعمال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف وجعل هو ثمرة التداخل ولا يذهب عليك
ان ما ذكر فامن تحقق الامتثال يقتضي كونه غير متعدد لان بعد الامتثال لا معنى للاتيان به ثانيا
للامتثال كما هو الظاهر سواء كان الامر للوحدة والطبيعة من غير وحدة ولا تكرار فتح تنطوي

الاشكال

الاشكال في تعدد الغسل للاحتياط فيما فيه الخلاف في التداخل لحرمة العبادة الغير المتلقاة من
الشرع الغير المنقولة لا مرح الا ان يمنع كلية هذه المقدمة لعدم دليل عام عليها من الاخبار والروايات
كما هو الظاهر وانما هي المشهورة في السنة القوم فلا يبعد ان يتوقف لعدم الباس في الاتيان بالفعل
امر الشرع بنوعه على الكيفية المتلقاة منه باحتمال ان يكون مرادا احتياطا مع عدم الحكم بوجوبه ان نيّة به
انتهى كلام الشريف بالفاظه واما من قال بان الزيادة امتثال ايضا فلا يتجه من ان يقول بان
الصيغة مدلولها طلب الماهية سواء تحققت في ضمن فرد واحد او افراد متعددة على ان يكون
هذا التعميم مطلوبا ومرجعه طلب احد الامرين بتخيير الا طلب الماهية من حيث هي او يقول بانه
لما كان الطبيعة الصادقة على اشياء لا يدل دليل على اختصاص الطلب ببعضها فيجوز
لنا الاتيان بفرد واحد منها او بافراد كثيرة لصدق الامتثال على التقديرين بان قال بالاول
يرد عليه منع دلالة الصيغة ولكن يندفع عنه اعتراض سنشير اليه في الشق الثاني وان قال
بالثاني يرد عليه ما قلناه من انه لا معنى للامتثال بعد الامتثال ان الامتثال لما حصل بالفرد
الاول فاما ان يبقى الطلب بالنسبة الى تحقق ثان للماهية او لا يبقى فان بقي فاما بالوجوب
او الاستحباب فعلى الاول كان قولا بالتكرار وعلى الثاني يكون مذهبا جديدا مع اشتماله على
استفادة الوجوب والاستحباب معا من صيغة واحدة وعلى الثالث لا يعقل معنى لتحقق
الامتثال بالفرد الثاني ووجه الدفع على القول الاول هو ان المراد الاول اعني الوجوب بالنسبة
الى التحقق الثاني ويكون على سبيل التخيير بينه وبين التحقيق في الاول كالتخيير بين التسبيحة
الواحدة والثلث وبين التكبيرة الواحدة والسبع والقائل بالتكرار يقول بالوجوب عينا
وكتب شيخنا واستادنا مولانا محمد الكتابي قدس سره على قول صاحب المعالم ولا ريب في شهادة
العرف الى اخر ما نقلناه عنه حاشية لا باس بنقلها قال ان اراد شهادة العرف بالفعل كون الاتيان
مرة ثانية او ثالثة محمد امتثالا الامتثال بوجه ما فلا ينفعه لاحتمال ان يكون الامتثال باعتبار تحققه

ملتزما بادر ويعجل لجميع الامور كالنذر على قصد التعجيل ولا يلزم كما ذكره ان يكون الاتيان به
معجلا لغرض من الاغراض بل اتى به كذلك لوجوبه عليه بدليل خارجي ففي المثال لما علم العبد وجوب
المبادرة من دليل عقلي مثلا عجل وبادر كقولنا لو لم يجب المبادرة وجاز التاخير يكون لا الى غاية
وهذا يوجب خروج الواجب عن الوجوب وهو باطل فيجب المبادرة وطالما كانت المبادرة السابقة فلا بد
ان يكون الاتيان متصلا بالطلب قلت نعم وجوب المبادرة ان كان من دليل عقلي فيلزم ان
يكون الامر بحسب العرف الشرعي للفور كما قال السيد والحق كما يقول به كما سيشير اليه ان
معنى الوضع الشرعي ليس الا نصب قرينة او نصب شارة من الشارع على ان مراده بامره كذا
كان مجردا عن القرينة الفور مثلا فاذا نصب ذلك فقد وضع على ان الدليل العقلي سواء فاد المبادرة
في كل الاوامر ام افادها في امر فالحق قرينة والنزاع انما هو فيما لا قرينة له الا ان يخص بالمتصلة
دون المنفصلة وان كان من دليل عقلي فهو ليس من الواضحات عند عامة المكلفين بل هو من
الامور التي يطلع عليها الاوحدي ولهذا ترى العلماء مختلفين متفرقين في ذلك فكيف يريد
الحكيم الرؤوف منهم شيئا خفيا ويكلهم الى عقولهم الناقصة وآرائهم المتشتتة ولا ينصب لهم
قرينة حتى يختلفوا هذا الاختلاف حاشاه من ذلك ولعل المصرح فيما اختاره شرحا قليلين
مع ان ما ذكره المحقق من الدليل العقلي مردود علينا كما سنشير اليه انشاء الله تعالى ومنع اعتباره شرعا
فيرد على غيره ولو استفاد الغاية ان استفادة الغاية من الخارج اذا اخرجت المسألة عن
محل النزاع فاستفادة التعجيل كما ذكره المحقق من الخارج تخرجها ايضا ويصير الامر موقتا
اذ ما دل على وجوب المبادرة مع الامور الدالة على كيفيتها يحدد وان طول وقت الفعل اذ
مبدؤه عقيب الطلب او بعده بشيء مثلا على وفق ما دل عليه العرف وجزؤه ومنتهاه وقت
بعده الترك اليه هاونا وتضييعا على وجه كذلك واختلاف الاوقات بالنسبة الى الماموريات
لا يخرج الامر عن التوقيت كما لا يخرج اختلاف دخول السوق والسفر الى الهند الامر به عن الفورية

التعجيل

وما يأتي ان كل امر على هذا يكون موقتا فلا يجب الفور في شيء اصلا لان الغاية هي ظن الموت فاذا حصل ذلك الظن تعين العبادة المضيقة فهو باطل
لان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقديره لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يكون الحكم منفيا بعبادة مثبت من القسم توسعتها وعلى تقدير التسليم
فبعد حصول هذا الظن قلما يتمكن المكلف من الامتثال اذ حصول هذا الظن في صحة من الجسم وكمال من العقل من خوارق العادة بل هو على تقديره
انما يكون عند شدة المرض ومع لا يتمكن الانسان من فعل ما يحتاج الى زيادة اتعاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها بل الصلاة ايضا اذا
كانت كثيرة فنقول لما لا استحالة لما دل جواز التاخير لا الى غاية يفضي الى خروج الواجب عن الوجوب فيكون منتفيا فيكون الفور واجبا والمقدمات في غاية الظهور
وما يأتي من ان الواجب ما لا يجوز تركه على وجه ما فلا يخرج شيء من الوجوب اذ يصدق على كل واجب انه يجب او حصل ظن المكلف بفوته وتمكن
من الفعل فهو غير جائز الترك فهو من الموقتات لان تحديد الوجوب في هذا التعريف بحيث يسلم طرده من المندوب والمباح مما لا يكاد يمكن
الا بالتكلفات البادرة البعيدة جدا وايضا
وايضا قد عرفت ما في اعتبار الظن بالموت و
ايضا كيف يتصور وصف العبادة بالوجوب
باعتبار وصف نادر التحقق فيها وكذا ما يأتي
من ان الواجب ما لا يجوز تركه لا الى بدل و
العزم هنا واجب لان بدليته العزم على الاطلاق
يوجب اخراج الواجب عن الحتمي تعيّنه تم

والتعجيل وكذا عدم تطيب الوقت بل انه يوم كذا وكذا لا يجوز عنه ايضا **قوله** ما يأتي الى قوله الامر
اقول من ضرورات استفادة الغاية من الخارج اذ صرف الامر موقتا يكون كل امر كذلك اذ ظن
الموت غاية لجميع التكاليف فلا يجب الفور في شيء اصلا اي في الاوامر التي لم يصرح الشارع بانها
فورية على اطلاقها **قوله** قلما يحصل **اقول** يعني ان جعل غاية الافعال الواجبة على المكلفين مما لا
يحصل الا قليلا الواحد اشخص مثلا باطل ثم على تقدير الحصول والاعتبار بحسب الشرع لا يصح جعله
غاية والفرصة في ترك الفعل الى حصوله لان عند حصوله لا يتمكن المكلف من الفعل فلو
فرضنا ان عامة المكلفين علموا بعدم الفرصة حين وفاة بالفعل الواجب فيكون هذه الرخصة
منافية لغرض الامر اعني الاتيان والامتثال فتكون منفية وهو الظاهر ويمكن ان يتحقق عجال
الموت في بعض من سني العمر مثل ما بين الستين والسبعين لكونها اكثر اعمار هذه
الامة او اقل من ذلك او اكثر بحسب مزاج المكلف ضعفا او قوة امر غير نادر الحصول
وان كان هذا الوجدان ضعيفا فلو بلغ المكلف مبلغا من العمر يكون الموت واجبا عنده
في زمان قريب فلم يأت بالمامور به مما جوز له التاخير فيه يعد عرفا معرضا قادحا وان كان
في صحة من عقله وسلامة من بدنه **قوله** مما لا يكاد يمكن **اقول** يظهر من قوله انه لو كلف
متكلف وابدى باب التكلف الطرد سالما من الاعتراض فلك ان تقول هذا القدر يكفينا لنقض
ما ابرمه من الدليل **قوله** قد عرفت ما في غايته آه **اقول** لم يجعل المعترض هذا ظن الموت
غاية بل جعل هذه الهيئة وفرض حصول الظن وجعلها لعدم جواز ترك الواجب ولا شك ان كل
واجب فيه هذه الهيئة وحصول العلم بهذه الهيئة ليس امرا نادرا واغماضا ولا ريب في عدم جواز
الترك عند حصوله والتمكن من الفعل لان اهل العقل يذمون التارك حينئذ ويعدونه مضيعا
قوله يوجب اخراج الواجب آه **اقول** من قال ببدلية العزم قال بها في الموسع قبل
تحقق المضيق وما نحن فيه حكمه حكم الموسع واين الدليل العقلي او النقلي الدال على استحالته

ولهذا الدليل على وجوب العزم لا على بدليته على تقدير الوجوب فان ظنت هذا الدليل ينقض بما صرح بجواز التاخير ولا نزاع في امكانه قلت جوازه
التاخير في جميع ازمنة مع الجسم والتمكن من الفعل لا تم انه يمكن تصريح الحكيم به لانه سفه ومناف لغرضه نعم صرح بجواز التاخير على الاطلاق يجب
ان يدخل في ذلك جواز التاخير لبعض الازمنة التي بعد الثالث فيها متهاونا ومضيعا كولها الثاني ان التاخير بما ينافي الفورية المذكورة بعد
في العرف متهاونا ومضيعا فيكون حراما فيكون الفور واجبا اذا كان الامر من يثبت بوجوب امتثال امر تم

خروج الواجب الموسع عن الحتمي باعتبار بدلية العزم **قوله** وايضا لا دليل **قوله** غاية
الامر ان علم وجدان الدليل على بدلية العزم يوجب لنا ظنا بعدم البدلية ولو لم يرد
على ذلك الا احتمال كون العزم بدلا لا لحصر في الدلائل المبنية للظن وفي اعتبار هذا الظن
شرعا نظر وهذا ما وعدناك **قوله** فلك جواز التاخير **اقول** نعم تجويز التاخير عن جميع
ازمنة الصحة والتمكن سفه ومناف للغرض واما جعل جميع الازمنة ظرفا للفعل والاطلاق
ان التصريح بجواز التاخير بتصور على وجوه الاول ان يقول يجوز لك التاخير في جميع ازمنة
التمكن على ان يكون احد ازمنة التمكن ايضا ظرفا للتاخير حتى يجوز عن جميع ازمنة التمكن وهذا
يفضي الى خروج الواجب ولا يجتمع مع الامر الايجابي فيكون سفها ومنافيا للغرض والثاني ان يقول
يجوز لك التاخير الى ازمنة التمكن واستلزامه السفه ومنافاته للغرض ان كان مشوها باعتبار
الافضاء المذكور والتكليف بالمحال فقد عرفت الجواب وان كان لاجل ان اخر الازمنة فلا يتمكن من
الامتثال فيه فهو اشتباه لانا فرضناه اخر ازمنة التمكن فكيف لا يتمكن وليس حكمه حكم ظن الموت
والثالث ان يقول يجوز التاخير ويطلق وهذا باطلاقه وان كان شاملا للتاخير عن اخر ازمنة
التمكن ولكنه لما اوجب علينا الفعل نفهم انه لا يجوز التاخير عنه فظهر ان الشقين اللذين
لا نزاع فيهما لا يعلم منهما غاية التاخير ومع هذا لا ينافيان الامر الايجابي **قوله** نعم صرح
بجواز التاخير على الاطلاق له **اقول** القائل بجواز التاخير كالمرتضى انما يقول ان مفاد
الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجية من القرائن الحالية والمقالية والادلة العقلية والنقلية
ليس الا طلب حقيقة الفعل مع النظر الى الكلف باليه فقد امتثل والقول بها يقو
هذا القول وسيصرح بعد هذا بانا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة يحكم بجواز الاتيان بالمامور به
في كل وقت اراد من دون ترتب الاثم على الاتيان به في كل وقت ولازم هذا المذهب هو جواز
التاخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف والتمكن الى جزء اخر لا عن جميع ازمنة التكليف والتمكن

الى جزء اخر لا عن جميع ازمنة التكليف والتمكن ولما استدل القائل بالفورية على عدم جواز
التاخير بالدليل العقلي اجاب القائل بجوازه اولا بالنقض الاجمالي كما نقل المحشي وليس
مراده التاخير من التصريح الذي ادعى الوفاق عليه الا التصريح بجواز التاخير على الاطلاق اي من
غير تعيين لغايته مع النص على التاسيس بجوازه هناك ولا شك ان مع هذا التصريح لا تصير الغاية
معلومة فكيف يلزم من جواز التاخير لا الى غاية معلومة خروج الواجب عن الوجوب اذا
من نفس الصيغة مع عدم التصريح ولا يلزم اذا صرح به وكيف يدل التصريح على دخول بعض
ازمنة التهاون والتضييع ولا يدل على دخول الكل فان كان لكونه مشتملا على اخر ازمنة
التمكن فنحن لا نقول بجواز التاخير عنه وان كان لغير هذا فلا بد من البيان حتى ننظر فيه قلت
ان المحقق يقول بوجوب المبادرة لا لامتثال الامر المطلق في زمان يعد التاخير عنه في العرف
تضييعا فاذا صرح الامر بجواز التاخير على الاطلاق يفهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز التاخير
عن الزمان الاول الى زمان يعد التاخير عنه ايضا تضييعا فصح ان صراحة جواز التاخير على الاطلاق
توجب ان يدخل في ذلك جواز التاخير لبعض ازمنة التهاون والتضييع وهو الزمان الاول
لا كل مثلا اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند فهم منه عرفا وجوب المبادرة بعد شهر مثلا
ويعد التاخير عن الشهر الثاني تضييعا فاذا قال بعد الامر يجوز لك التاخير واطلق فهم
من هذا القول جواز التاخير عن الشهر الثاني ايضا لا الثالث قلت نعم هذا مقتضى المعنى
على الظاهر ولكن لا ينفعه في هذا المقام ولا يضر النافي لان المستدل انما استدل هنا على عدم جواز
التاخير مع عدم العلم بالغاية بانه يفضي الى خروج الواجب عن الوجوب والنافي ما زاد على
قوله ان التصريح بالجواز الذي يعلم معه الغاية جائز اتفاقا من غير افضائه الى الخروج فالقول
بان العرف يدل على وجوب المبادرة والتصريح بجواز التاخير يسقط الوجوب ويوجب جواز
الفعل في بعض الازمنة اللاحقة لا في كلها لا يلزم سقوط النقض عن الدليل الاول

ولا يتوهم من هذا صيرورة الفورية مدلولا لصيغة الامر فينافي ما في المقام الاول لان دلالة العرف بذلك لا يلزم ان يكون لاجل وضع اللفظ لزوما
يلزم ان يكون جميع صفات الشيء واحكامه من مدلولات لفظه مع عدم

[illegible]

ادعى الظاهر ان قول الامر يجوز لك بالاطلاق شامل لجميع الازمنة وكلا الشرط البعض ومع ذلك لا دلالة
العرف على وجوب المبادرة الى الامر وهذه المقدمة ماخوذة في الدليل الخوفي **قوله** ولا
يتوهم انه **اقول** لا نتوهم هذا ولكن نعلم ان العرف ادل قرينة على المراد فاذا دل على الفور فايس
الامر المجرد عن القرائن ولا يمكننا من جعل الامر حقيقة عندهم وان لم يكن حقيقة لغوية
واعلم اني كنت حين كتابة هذه التعليقات ممنوعا من المراجعة الى اكثر الكتب المؤلفة في الفن
وبعد سنين دفع بعض الموانع فاجبت تتميم المبحث بذكر بعض الكلمات لدخلها في توضيح
ما قاله المص وما قلناه قال الشيخ الفاضل الجواد في شرح بلاغة الشارح ذلك ان الامر لطلب حقيقة
الفعل والفور والتراخي خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية او التراخي
الا بالقرينة فدل عليه ولا اختلف الحال بحسب القرائن وان تجرد عن القرائن انما يجرد الطلب
لا مر فمتى اتى بالمكلف فقد امتثل فاي وقت فعله فان قيل هذا ما ينفي كونه للتراخي وهو انه
يوجب ان لا يلحق الذم باخلاله في جميع الاوقات حتى ينقضي عمر المكلف والظان ذلك
بالحصر والفعل ويخرجه من الوجوب قلنا لا نم انه صرح بجواز الاخلال به في جميع الاوقات بل الى
وقت يخشى على نفسه الموت او يفوت الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله وهذا افادت
التل لانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال فالقول الثالث اذا قال السيد لعبده اسقني ماء
فانه يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت اخر عد عاصيا بتاخير السقي ليس مستفادا
من الامر وانما استفيد من خارج فان العادة تحكم بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القرائن الى ان قال وقالوا ايضا
لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والثاني باطل اما الاولى فلانه لو لم يكن
الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به
يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم

ذلك واما الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة
المقصود قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال
قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا غير متعين عليه فلا يلزم ذلك لانه
لو اراد ان يبادر الى الفعل ويمتثل به ولو اراد ان يؤخر الى ان يغلب عليه ظن الموت في وقت او
بتعذر الفعل بعده وح فيتعين عليه ما ذكرتم من الدليل يجري فيما وقته العمر من النذور
المطلقة وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو باطل
بالاتفاق وقال سلطان العلماء رحمه الله عند الكلام على قول صاحب المعالم ليس الامتثال بالمبادرة
وان قول الشارح المذكور ولم ان يبادر الى الفعل اول وعلى هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال
انما الالتزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة
لان جواز التاخير ح مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيختص الامتثال بالمبادرة فيجب
الفور فالصواب في الجواب ان يقال ان جواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان لظن المكلف
وهو غير مجهول له حتى يلزم المح فيتيسر جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان الامكان
وينقضي عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر ازمنة الامكان
في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف قيل وقال الفاضل المحقق مولانا مير زاجان اقول
فيه نظر لان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة بمعنى ان العمل بالجواز مشروط بمعرفة والا لزم
منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به تم نعم قد يقال
يجب الخروج عن العهدة يقينا فيما حصل التكليف به يقينا وهذا لو تم امكن الاستدلال
به على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة الذمة لكن تلك المقدمة محل نظر
ولعل المجيب بحثا فيع هذا لو اخر المكلف الفعل المكلف به ثم تيسر له فعله لم يكن اثما
وانه لم يوفق له اصلا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف او لعل في الشرع معاوضة فعو

ثم منها ان انما نقصنا الاجوبة التي تظهر من صريح قول الشهيد في جوابها من قوله وقول الفاضل
عند الكلام على الدليل الرابع لاصحاب الفور هذا الواجب مضيق على الاخر وما هو كذلك يجوز
الاخلال به فهو مضيق والجواب منع الصغرى ان اراد عدم التعيين عند الشارع لان الآخر ما هو
اذ منه التمكن ومنع الكبرى ان اراد عدم التعيين عند المكلف لان عدم تعيينه عنده لا يوجب
ان يرخص الشارع في الاخلال في جميع الازمنة ويمكن منع الصغرى ايضا على تقدير عدم التعيين
عند المكلف لان عدم تعيينه عنده لا يوجب ان يرخص الشارع في الاخلال الا في زمن يتعين عنده
وهو وقت ظن الموت او تعذر الفعل وان شئت قلت هو وقت ومع ظن البقاء او مكان
الفعل ويمكن منع الكبرى على هذا التقدير متمسكا بان هذا الواجب بحيث لو حصل ظن الموت
يتعين فعله لا تركه وانه لم يحصل ابدا وليس الواجب الا ما يتعين فعله في حال ما وانت اذا
تأملت يظهر عليك ان كلام الشارح الفاضل يمكن حمله على منع الصغرى او الكبرى او منعهما
معا وكلام سلطان العلماء ينطبق على منع الصغرى وكلام الفاضل المدقق مرجعه منع
الكبرى على نحو ما ظنناه اولا ولما منعنا الصغرى والكبرى على كل من التقديرين بالتفصيل
الذي مر ذكره فعليك بالتأمل لتطبق كلام كل من هؤلاء الاعلام على ما يناسبه والمصوب انه
اخذ دليله من قول الشارح وهو تعبيرا ما ويمكن ان يكون الوجه ان متعلق الملازمة وانت قد
عرفت عدم الظهور وحده لكنه ما قلناه وحاصل ما ذكرناه هو عدم دلالة الامر المجرد عن
القرائن الا على طلب الفعل على سبيل الرجحان الشامل للوجوب والندب وان حال الامر
فالمأمور به بعينها وكذا الدليل النقلي من القرائن عندنا وان الدليل العقلي الذي اقامه المص
وغيره من الادلة العقلية ونحوها لا يدل على وجوب الفور سواء فسر بالمبادرة الى الفعل في
اول اوقات الامكان او بغيرها مع ان دليل المص لا ينهض باثبات تمام مدعاه الآن يكون
عن شيء مع عدم جواز التأخير على النحو الذي يقول به من قال بالحقيقة وان اهل العرف والعقلاء

مع علم

مع علم ملاحظة القرائن لا يعدون كل تأخير معصية بل التأخير المسبب عن حالة تقتضيه
يعبر عنها بالاعراض وهذه الحالة قد يحصل عند اول زمان التكليف بل قد يكون في المكلف
وان لم يؤمر بشيء كعبد علمنا من حاله ارادة الولي لامره لا يمتثل وان لم يأمر بفعل اصلا
فالدال على حصول هذه الحالة قد يكون قلة الانس وصفحات وجهه وقد يكون غيرها مثل
ان يعلم او يظن بحصول مانع من الفعل في زمانه مع هذا الحال ويرجى حصول المانع
وايضا ليس كل ذم منشأه عدم الاتيان بالفعل اذ كثيرا ما يذم تارك الاولى والاليق
لا سيما بخصوص المادة كلبس الفقيه لباس الجندي وضحك الشيخ في الجنازة وليس الواجب
ما يلحق تاركه الاثم على كل تقدير بل مع عدم العزم فالقصد للفعل الموسع لست اقول
من حصل له القصد والعزم وهو ملتفت اليه بل من كان بحيث لو سئل هل تفعل اجاب
سأفعل ان شاء الله ولكن التأخير جائز في كل اوقات التمكن والشيطان ابعده الله عنا يثبط
عن المبادرة الى الفعل ويراقب على هذه الحالة فيجعله يغفل عن كل ما يترتب العقاب عليه قال
الفاضل الشيخ جواد قدس سره في شرح الدرة عند قول المص ره وظاهر الموت اه هذا كله مع
ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت واخر الفعل اليه ومات بغتة
في جزء منه سواء كان ذلك الواجب محددا فيه العمر اي متمما اخره العمر او كان اخره معلوما لانه ولو لم
يجز تأخيره اصلا لم يكن موسعا وانه جاز فلا عصيان مع الموت فجاءة لانه لا اثم مع الجائز
ولا يمكن ان يقال جواز التأخير مشروط بالسلامة لان ذلك غير معلوم للاحد والجهل بالشرط يمنع
من الاشتراط لكن يمكن الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره ويحكم بان من مات فجاءة قبل
فعل ما وقته العمر كان عاصيا واما غيره فلا وافقنا على عدم العصيان بالموت فجاءة في
وذكر ولا في بيانه انه لم يعص فان وجوبه بخلاف غيره فان جواز تأخيره الى ان يتضيق
ويتعين الوجوب وغير ذلك لانه ينقض ما اخره قد علم وذلك لانه يجوز تأخيره

الثالث ادعاء السيد الاجل المرتضى الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على الفور حيث قال في الذريعة في بحث ان الامر للوجوب اولا
ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب
ان يحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت من الله تعالى او من رسوله على الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء واحتج
عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا كل امر ورد في الكتاب والسنة مجردا على الفور والوجوب والاجزاء ولم ينكر احد ذلك
واذا احتج واحد بامر عليهم لم يكن خصمهم يسلم منه ذلك ثم قال واما اصحابنا معاشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وقد مر
غير مرة ان اجماعهم حجة انتهى فان قلت الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد الا الظن والمسألة من المطالب الاصولية التي يجب تحصيل العلم
بها قلت ح م

الموقت المضيق فلو مات في الاثناء قبله فجاءة كان غير عاص فليلزم ان لا يتحقق وجوب ما يتحقق
وجوبه ويظهر هذا اذا ظن الموت فانه يتعين وجوبه والحق ما ذكره الاستاد المحقق
من عدم العصيان في شيء منهما لاقتضاء التوسعة ذلك فالفرق تحكم انتهى والظان حكم
الثالث حكم الظان للموت لكن لا اثم بالتأخير على كونه موسعا والحق ان المأمور بالامر
المجرد يجوز له التأخير ولا يعد عاصيا في العرف وان كان من شأنه بعض الاحيان الا
ان يكون معرضا ولا يكون معرضا الا مع العلم او الظن بعدم التمكن او الشك فيه ولو اتفق
الموت مع ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج الواجب عن كونه للوجوب والمواضع التي
يعد فيها معرضا لعدم المبادرة والاتيان كالمأمور بالسقي والسفر الى الهند مثلا ليس
الامر فيها مجردا قوله الثالث اقول السيد ره ذكر اختلاف الناس في هذا
البحث وقال فذهب قوم الى ان المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه
ذكر احتجاج الصحابة وغيرهم في بحث تحقيق الموضوع له للامر هل هو الوجوب او غيره
على النحو الذي ذكره المص ولا شك ان غرضه حمل الصحابة الامر على الفور بالمعنى الذي يقول به
اصحاب الفور لا المعنى الذي ذهب اليه فان قلت قد نقل السيد من احتجاج هذه
الفرقة ما هو قريب من الاستدلال الثالث للمص واجاب عنه قال ره في جملة احتجاجهم
وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة الذم ولو بحثهم من اخر ذلك واجاب
عنه بقوله ره فقد يلحقهم فيما يعلمون اثر ثابت الاثم لكن في الشاهد بما يكون على التراخي كما يكون
بما يكون على الفور فاذا حمل على الفور او التراخي معا دة او لا لقرائن او امارة وكلامنا هنا
في مطلق الامر ومجرده انتهى فيستفاد من هذا الدليل ان من يقول بالفور يدعي حكم
العرف بالتعجيل او العرف يحكم على النحو الذي يقول له المص فكيف يكون اجماع الصحابة
على هذا المعنى قلت السيد ره فسر التعجيل عند ذكر المذاهب كما نقلناه وهو مدعى المستدل

مفضو

قلت افادة الظن من الخبر الواحد اكثري وقد يفيد القطع اذا احتف بالقرائن والظاهر كون هذا الخبر كذلك ولو سلم فلا نسلم كون المسألة من المطالب
العلمية بل هي من المطالب المتعلقة بتشبيهات الالفاظ وقد صرحوا بالاكتفاء بالظن فيها لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم كونها من تلك
المطالب فلا نسلم وجوب تحصيل القطع في غير المعارف الالهية ولو سلم فلا نسلم وجوب تحصيل القطع فيما لا يمكن فيه ذلك لانه تكليف بالمحال والمسألة
كذلك اذ كل من القول بالفور والتراخي والاشتراك والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى وايضا اشتراط القطع في الاصول مطلقا سيما
في اصول الفقه كيف وهو مبني على الادلة الظنية كالاجماعات الظنية ونحوها والاصل ونحوه فان قلت كلام المرتضى كما فهمه بعض الاصحاب وال علامة
الوجوب والفور والاجزاء من دلالات الامر في الشرع فليس الاجماع واردا على المدعى قلت الاظهر من كلام السيد في ذلك انه ادعى الاجماع على الفور
بوجوب حمل الامر عليه ولم يذكر ان الشارع وضع له اللفظ في العرف الشرعي فتدبر قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا شك ان فعل المأمور به من
الخيرات وقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض حيث ان المسارعة الى العبد لا المغفرة لعبد بنفسه لانها من فعل الله

قوله خلاف ما يدعي
فصح دلالة العرف عليه لا على ما يقول له المص فظهر ان الاجماع لو ثبت
الفورية واني لاشد التعجب من صاحب لم كيف نقل الاجماع من السيد في بحث تحقيق
الموضوع له وعادته بل جعل بعضها المذهب السابق ذلك الموضوع ولم يتعرض لنقله ههنا
اللهم الا ان يقول لكونه حقيقة شرعية للفور عند الظن كلامه خلافه قوله قلت افادة الظن
اقول سيجيء من المص ره في بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات التي نقلها القدماء
كالسيد قدس سره وامثاله فكيف يثق بها هنا مع ان ادعاء الاجماع في مثل المسألة
التي شاع الكلام فيها بين من تكلم في اصول الفقه حاله غير خفي عند من يقول بحجية الاجماع
لكونه كاشفا عن قول المعصوم ع ويمكن منعه ويجيء في كلام المص ما يدل على ما قلناه قوله
لعدم امكان تحصيل القطع فيها قوله ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي
سلب الكلي فمسلم وان كان المراد السلب الكلي فمم اذ كثيرا ما نقطع بمراد المتكلم من كلامه
ولا اظن احدا ينكر هذا قوله والتوقف مبني على الادلة اه اقول من يقول بان الاصل
عدم اعتبار الظن الا ما استثني لا بد له من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة
قوله اذ هو ما ذاد اقول الا يكفي لما ذهب اليه بعض الاصحاب قول السيد ره فيه في مذهب
الى ان العرف الشرعي المستمر الى آخر ما قال ولا ادري ما يريد بالوضع من لا يكتفي كما ادعاه ثم
باشال هذا القول فهل انه يجب ان يعلو الشارع المبين ويجمع اصحابه ويقول اني وضعت
هذا لذاك بل يكفيه نصب قرائن يفهم منها مراده من الالفاظ اذا كان غير معانيها
اللغوية الى ان يترسخ منه معنا طيبه مقصر بحيث لو سمعوا منه تلك الالفاظ مجردة عن
القرائن حملوها على مقصد دون المعاني اللغوية فان عنايتهم في تسميته الالفاظ
حقائق شرعية وقلت انها مجازات راجحة فلا مضايقة معك اذ وافقتني في تبادر
ما قصده الشارح الذي هو عند التجرد عن القرائن دون معانيها اللغوية قوله الرابع آه

نعم فالمراد انه تعالى اعلم بسببها وفعل المأمور به سببها
كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
والمراد سبب خاص كالتوبة ترجيح بلا مرجح لا دليل
عليه وايضا حذف المفعول هنا انما هو ليذهب
ذهن السامع كل مذهب وكل سبب للمغفرة وما
قيل بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
الاستباق لا على وجوبها والا لوجب الفور فلا
يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران
في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن
قيل له صم غدا فصامه انه سارع الى البر واستبق
والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمأمور به
في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعة
ولا استباقا فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب
والا لكان معنى الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه
المادة وذلك ليس بجائز فتم انتهى كلام بعض
فهو منه سلمه

ومعقد ظ لانه مبني على اشتباه الوقت بعمره فانه توهم ان الواجب الفوري يصير موقتا مضيقا كالصوم وليس كذلك اذ الوقت موسعا كان او مضيقا يصير وقتا بخروجه وقته وقد يسقط به كصلوة العيد بخلاف عمر الوقت كالزكوة فانه يستر من المستعجل وقضاء الصلوات اليومية على المتروك والحج ونحوها لان غير وان حصل الاثم بالتاخير الا انه لا اثم الفعل في كل وقت فالاستباق والمسارعة يتصورات في المضيق الغير الموقت وقضاء الفرض بما ادعا فيه ظ البطلان وما توهم من منافاة مادة الامر فيهما المستعجل بناء على ان المادة تقتضي امكان التاخير وصورته تقتضي المنع من التاخير فهو باطل اذ المادة لا تقتضي الا كون الفعل اداء وصحيحا على تقدير التاخير ولا تقتضي جواز التاخير ومشروعيته وهو في غاية الظهور ولا يبعد كون امره بالتامل اشارة الى ما ذكرناه واحتج من قال بالدلالة على الفور باطلة بعضها عن منافات للامر وبعضها غير صحيح
مع

قوله ليس المندوب والموسع من الخيرات فالذي اخرجهما منها مختصها بالواجب الفوري حتى يكون امرا الاستباق للوجوب وكذا نقول في الاية الثانية وان سبب المغفرة ليس بفعل فعل الواجب بل فعل المستحب وان كان تعجيل الموسع من اسباب المغفرة ايضا وقد ورد في الاخبار ان صوم كذا وصلوة كذا وغيرهما كفارة لذنب كذا وكذا هنا على تقدير ان يكون المراد بالمغفرة غفران الذنب صغيرا كان او كبيرا فيكون الحاصل انه الاية من صدر عنه الذنب ويمكن ان يكون المراد سبب المغفرة في الجملة في بعض الاشخاص الى ما من شانه ان يكون سببا او نعم الذنب بحيث يصير شاملا لترك الاولى فيعم التكليف على التقدير من كل مكلف المعصوم وغيره ومن صدر عنه الذنب الحقيقي وغيره ومن الاحاديث الدالة على كون الذنب مغفورا بفعل المستحب ما روي الكليني والعياشي كما ذكر في الصافي عن الصادق ع في قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات صلوة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب بالنهار واجاب السيد ره عن هذا الاحتجاج قال ره وربما تعلقوا بقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة والمراد ما يقتضيها على من حيث كان بينا على كيفية وجوب الواجبات من فور وتراخ لانا انما نستبق اليه لتقرب ان نفعل ما اوجب علينا او ندبنا الى فعله بان نفعل على ذلك الوجه في الوقت الذي علق به فلا دلالة اذن فيما للمخالف وكذا قوله فاستبقوا الخيرات على ان التراخي لهذه الاية تسليم الى ما نريده من ان مقتضى الامر في الوضع لا يدل على ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل **قوله** ومعقد ظاهرة **اقول** بيانه ان المعترض حصر الامر في الموقت المضيق والموقت الموسع فقال الاستباق والمسارعة لا يتصوران في الاول لانهما انما يكونان فيما يجوز تاخيره ويتصوران في الثاني فيكون الفور مع الاستباق منه منه وبها كلا الماكان موسعا فاجاب المحقق عنه بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او موسعا وقد يكون مط وعن نقول في الاخير بوجوب الاتيان

بالماموديه

كالقياس على النهي وعلى الايقاعات ولزوم ثبوت بدل هو العزم على تقدير التراخي من غير دليل ونحو ذلك واحتج من قال بالتراخي بمعنى جواز التاخير لا وجوبه اذ لم يذهب اليه احد على ان الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد وقتا معينا لبينه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية في ايقاعه والجواب بالوفاق ان اراد نفي الدلالة على الفور ونحوه او اراد نفيه مطلقا فممنوع لـ البيان بعدم تساوي الاوقات موجود في العقل والنقل كما مر في ان الامر يفعل في وقت معين هل يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت على تقدير فوات ذلك الفعل في وقته او لا فيه مذهبان الاقتضاء وعدمه وهو قول الاكثر الثاني قائلين بان القضاء لا يجب الا بامر جديد من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لنا ان الامر بصوم يوم الخميس لا اشعار فيه بوجوب صوم غير الخميس ولا يقتضيه معنى لاختلاف الاوقات كالكيفيات في المصلحة مثل تكون العبادة في وقت خاص مصلحة دون غيره من الاوقات احتجوا بان هناك مطلوبين احدهما الصوم والاخر ايقاعه في يوم الخميس بفوت الثاني لا يسقط الاول وليس الا يسقط المطلق غيره بان الدين المؤجل لا يسقط بالتاخير فكذا الميسور بالمعسور والجواب لا نم تعدد المطلوب بل هو الصوم المقيد بيوم الخميس فلا يمكن ايقاعه مثل المطلق غيره

بالمامور به في الزمان المتراخي وان عصى بترك المبادرة وصحة المامور به فيما بعد الفور كما غير انه لعدم المنافاة فضلا عن الوجوب فمفاد الاية ان ما يصح فعله في الزمان المتراخي على الفور اقول يمكن ان يجاب من جانب من يقول بعدم الصحة بعد فوات الفورية بانه يجوز قاصر للدلالة عقلا بالنظر الى نفس الصيغة بل شرعا قبل الاطلاع على ما قدمنا لا يثبت ونظائرهما كما يعتقد وجوب الفور في الاوامر المطلقة فالم اوجب علينا الاستباق وسنناس التاخير المجوز العقل قبل الايجاب عقلا بل شرعا فالمادة يقتضي جواز التاخير اي كون الفعل بحيث يجوز قبل استماع هاتين الايتين مثلا او بعد استماع الامر تاخيره والصورة تقتضي الفور بعد اسماع الايتين مثلا لا منافاة **قوله** كالقياس على النهي **اقول** قالوا النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وان كل منهما كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وقوله ولزوم عطف على القياس وانما قلنا غير صحيح مع انه قائل بعدم الدليل على البدل لبثلان استلزام عدم الفورية ثبوت البدل مسلم عنده **قوله** والادلة الدالة **اقول** خلاصة الادلة انه افادت صرف الامر عن ظاهره وان التكليف فصل منه خلاف الظاهر هو الفور او افادت كونه مدلولا للصيغة فانما دلت على ان الامر طلب ايقاع الفعل نحوا فحيث الامر المطلق فالاتيان به في زمان بعد فوات الفورية لم يوقعها بالطلب للامر فكيف يكون واجبا على المامور والحاصل ان الفوري الذي يجب عند العرف وقت للفعل كان اليوم الخميس الذي يجد طرفه الشمس وقت فلو قلنا ان الشارع للفعل قال الناس ثم قال يوم الخميس بعنه بتقييد الامر الاول بالثاني فلا شك ان هذا توقيت فيقع عدم الاتيان به في الخميس يحتاج الى امر جديد كما قال المحقق في البحث الرابع فكذا لو قال صم وبهذا بحسب العرف ان مراده الغد وكذا لو قال عجل وسابق ولا ادري ما الفرق بين قوله صم وعجلا وبين ما مثلنا به من المثال واقتضاء الفورية واقتضائها

الماموديه والجواب ان ضرب الاجل في الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لا الرفعه بعده وهو معلوم عادة والعقل يحكم بان الغرض في الدين متعلق بالحقائق الحق ولا مدخلية للاجل الا لرفع تفاوت صاحب الحق قبله بخلاف المامور به على انه قياس لا نقول به هذا لكن الشيع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت انا كما نعاجل الاستقرا واذ لا يكاد يوجد في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا ويثبت الامر بقضائه على تقدير فوته غير صلوة العيدين والجمعة ونحوهما فالظن يحكم بان منشأ تعلق الامر الجديد وهو الطلب الامر الاول وامثاله الحاق الفرد المجهول بالاعم الاغلب يوجب الظن وهكذا الحكم بعد ونكته هذا الظن للاحكام الشرعية مشكل على ما احررنا ان الامر للفور والله اعلم لو اخل المكلف بالمامور به من الوقت الذي يجعله الفور فهل يجب عليه الاتيان به فيما بعد ذلك الوقت مع عدم الفورية على الامتداد به فيه ولا ملعل ما به فيه وظ والاقوى وجوب الاتيان فيما بعد لنا ان الطلب وقت الاوامر المطلقة يحكم بجواز الاتيان بالمامور به في كل اوان من وحده ترتب الاثم على الاتيان به في وقت ما والادلة الدالة على الفور لا يقتضي الا ترتب الاثم على التاخير وهو لا يوجب سقوط الفعل فيما بعد والحاصل
مع

ولقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا وقد تقرر ان الاوامر الشرع محمولة على الوجوب وقوله تع في مقام الذم والوعيد الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه الاية وغير ذلك نحو قوله تع في مقام الذم ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تع فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين **البحث الثاني** الحق ان النهي الشرعي المجرد عن القرائن يجب حمله على الدوام لان حمل النهي المطلق على حصة معينة من الاوقات مجرد الاول والاخر من دون مرجح غير معقول ولان العلماء لم يزالوا يستدلون على عموم التقويم بمطلق النهي **البحث الثالث** هل يجوز تعلق النهي والامر بشيء واحد او لا والحق عدم الجواز واعلم ان المسئلة صور **الاول** ان يتعلق الامر الايجابي العيني والنهي التحريمي العيني بامر واحد شخصي ولا شك ولا نزاع لاحد في امتناعه بناء على امتناع التكليف بالايطاق سواء كان منشأ تعلق الحكمين ذلك الشيء او وصفين لازمين له اما لو امكن انفكاكه بعرضين متغايرين مع بقاء حقيقته في الحالين يجوز تعلق الامر باعتبار احد الوصفين والنهي باعتبار اخر فح يجب ايقاعه على الوصف الاول ويحرم ايقاعه موصوفا بالوصف الثاني كالطم اليتيم تاديبا وظلما والسجود لله ولغيره فانه يختلف بالقصد والنية **الثاني** ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التحريمي العيني بامر شخص بحيث يكون منشأ الوجوب والحرمة واحدا الى امر مثلا نحو والحق امتناعه ولفظا انه لا نزاع فيه ايضا وسيجيء ما يحققه **الثالث** ان يتعلق الامر الحقيقي والنهي كذلك كل واحد بكلي غير

المتعلق فلا سماع ان الشكالزة تمسك بها في كون الفور مرادا للامر فتم **قوله** ولقوله تعالى وما نهيكم **اقول** لا يخفى ان نقول بوجوب الاتيان وظهور عدم ما نهى عنه لما الكلام فيما تحقق به النهي التحريمي الذي هو المراد من الاتيان بقضاء النبي ص باي صيغة نهى المخاطبين بالاية الاولى والعائدون الى النجوى والعائدون بالنار لا تكاب المحرمات والخاسئين من اليهود في الثلثة الاخر فنحن نقول ان الجميع تحولنا الصيغة المروية بالقرائن بكون النهي في اللفظ لطلب الترك مطلقا بالصيغة المجردة حتى يجب كونها للتحريم في اللغة او في الشرع وهذا هو المتنازع فيه والحاصل ان المسلم دلالة الايات على حرمة ما نهى عنه لا على دلالة الصيغة على التحريم بحسب الوضع اللغوي او الشرعي اما في الاية الاولى فلانه تعالى اوجب الانتهاء على المخاطبين عن اشياء اخبر بان النبي ص نهاهم عنها وعلى احوالهم بها باتفاق منا ومنكم لا دلالة الصيغة على الحرمة عندكم والقرائن عند منا فلعله ص نهاهم عنها بتوسط الصيغة مع ضم القرائن وما الذي شهد بعدم انضمامها القرائن اليها حتى يتعين لو قال لهم اذا نهيكم عنه فانتهوا لكون وجوب الانتهاء معلقا على جوهر النهي كما في الاخر ولا دلالة للصيغة على الوجوب وعدم الدلالة في الاخر او ضح لانا نقول بعد التسليم ان من المحقق هو لما الاول ايضا الان هنا يجوز انضمام القرائن في كلام النبي ص من دون دليل على المراد منه يحمله على الحرمة اذ لا شك ان المنهي عنه بهذا النهي داخل في عموم قوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا فينتظم قياس هكذا هذا ما نهى النبي ص عنه وكل ما نهى النبي ص يجب الانتهاء عنه الا ان يدل الدليل على عدم الوجوب وما نحن فيه كك وكونه في وما نهى عنه مقرونا بالقرينة او مجردا عنها للوضع لا يهمنا البحث عنه وان كان ظاهر كلامه انه يقول السيد في النهي والامر هنا في بيان دلالة الاية الاولى ولكن دلالتها موقوفة على دلالة الامر على الوجوب وتقدم الكلام فيه والقاضي تفسير الاية هكذا وما اتيكم الرسول وما اعطاكم من الفيء او من الامر فخذوه لانه حلال لكم او فتمسكوا به لانه واجب الاطاعة وما نهيكم عنه عن اخذه منه او عن اتيانه فانتهوا عنه فيظهر منه عدم الخصوصية

ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه فيتصادق الكلي ماينطبق في كل منهما فهل يحصل الامتثال باعتبار الامر اولا فيه خلاف ومثل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة مامور بها والغصب منهي عنه والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة الى الصلوة فباعتبار نفسها واما بالنسبة الى الغصب فباعتبار جزئيتها لان القيام على ارض الغير والسجود عليها مع علم رضائه او بل ظن انه قد تصرف متصف بالغصب بل هو نفس الغصب وكذا الحركات والسكنات اذا الكون فيه هو شغل الحيز بنفس الحركة والسكون وهو جزئيتها للصلوة يستلزم جزئيته وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل تعدى الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي او لا وهذه الصورة في الحقيقة ترجع الى الصورة الثانية لان النهي عن الكلي نهي عن جميع جزئياته والامر به امر بواحد من جزئياته فكل من جزئياته يصير واجبا تخييريا والحق امتناع تعلق امر العالم بجميع الجزئيات لما علمت وهذا فرد المنهي عنه وان الدعوى بينه عن الدليل انما امتناع كون الشيء الواحد مرادا ولو على جهة التخيير وغير مراد بل مبغوضا للمخصوص واحد في غاية الظهور وتعلق الوجوب

في المدعى بل ظهور الاحتمال الاول واما الاية الاخر فالظ عدم دلالتها على وضع الصيغة في العرف الشرعي للتحريم وعلى ضوء جميع للمنهيات مع ان الذم لا يدل على الحرمة مط لا تارى الذم الشديد على ترك الاولى ونقل الرجوع والوعيد في الاية الثانية يمكن ان يكون باعتبار التناجي وما بعد لا للعود الى المنهي عنه مط النهي الا انه يدل على الظهور في جميع الوعيد الى الكل من الافعال المنقل عنه ويكفي في الصحيح بالظاهر وفي الاية الاخيرة يمكن ان يكون المذكور للغير هنا مع ان هذه المسئلة نظر فانها في المناهي المخصصة به مع علم بيان الائمة ع المراد منها وهو نادر فتدبر **قوله** ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه **اقول** قال الفاضل الباغنوي عند ذكر الدليل الاول للمجوزين ويجيء واعلم ان الجواز يقع الكلام فيه ان هذا الدليل هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة فاذا خاطه في الحرم فلا شك في انه عاص لمخالفة النهي فهل هو مطيع للامر والظ انه مطيع للامر والظ انه مطيع لانه لم يمتثل امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه في الامر محض خياطة الثوب وامر بين فيه سوء كونها في الحرم وجعل النهي في هذا التقيد للتقييد ارتكاب للبيان وابقاء اطلاق كل من الامر والنهي اولى من تخصيص احدهما بكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي بالامر لان مطلوب بالامر خياطة الثوب في مكان ما اي مكان كان ولا يخفى ان هذا معنى صحيح بحسب اللغة ولا العقل ولا يحتاج فيه الى ارتكاب التخصيص في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد غير ان هذا الاتفاق جعل الفقهاء مناط الحكم بالفساد فكان ذلك اصطلاح من الشرع لكن الكلام ههنا في ان مقتضى الامر والنهي ماذا مع قطع النظر عن الامور الخارجة من معونة كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح من الشرع ومنه فليتامل ثم قال عند ذكر الدليل الاول في جنبي هو ايضا فلعلم ان هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فظ انه يختلف

التخييري به يوجب الرخصة من الحكم باعتبار مع اشتماله على امتناع الاطاعة في طرف النهي وايضا هذا ينافي اللطف اذا المكلف معوقب للمكلف الى معصيته كالانعقاد والاختلاف الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق احتج المخالف بوجوه الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي **الثاني** انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعها مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما حتى لا يبقيا مختلفين والجواب عن الاول اولا بمنع حصول الاطاعة على التقدير المذكور في السير في نحو هذا المثال عن عرض الامر فانه الخياطة حاصل على اي حال اتفق الخياطة وفيه فيتبعه حصول الغرض حصول الاطاعة وثانيا بان المتعلق في المثال المذكور مختلف فان الكون ليس جزءا من الخياطة بخلاف الصلوة
مع

ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين الاول اداء الفعل المامور به في كل وقت والثاني دفع الاثم والحرج بالاتيان به في اي وقت من الاوقات
واما الفور فانما يقتضي صرف عن ظاهره في الشيء الثاني دون الاول اذ لا منافاة بين الامتثال بالفعل المامور به في اي وقت اتى به وبين ترتب
الاثم على التاخير به فلا يجوز صرف الامر عن ظاهره في كلا الشيئين من دون موجب ولا يتوهم جوابا الدليل في الوقت لانه لا يقتضي الشيء الاول الا
الامتثال بالمامور به في كل وقت نعم يبقى الاشكال في الامر المطلق اذا علم تقييده بوقت محدود من خطاب اخر ولا يبعد ان يقع التوقيت وقت
نفي الاداء والامتثال به فيما بعد والفرق بين الفورية والتوقيت ان الوقت في التوقيت لا بد ان يكون منشا لمصلحة الفعل بخلاف
الفورية فان الوقت فيه لا ارتباط له بالفعل الا لاجل ان فعل الزمان لا بد وان يكون في زمان حتى لو امكن ايقاع الفعل لا في زمان يحصل
الامتثال وكذا يبقى الاشكال فيما يفيد الفورية بالامر الاول كان يقول افعل معجلا او بسرعة فهل يجب الاتيان به فيما بعد وقت الفورية اولا او
يقول افعل فيتا طاهر الامر يقتضيه بقيد الفورية الا ان يثبت الثاني لما مر في الوقت الا انه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية ما يؤدي الا وهنالك

كيف يقرر ان حق يقول احد لعدم الوجوب في الاول اذا فات الفورية وبالوجوب في الثاني
كما يقول به المحقق فيما بعد **قوله** ان الامر المطلق له **اقول** نعم ولكن الثاني لا دخل للاول
فاذا اقتضى دليل الفور دفع الثاني فلا معنى لبقاء الاول بيانه ان المطلق يدل على طلب
ايجاد المامور به من حيث لا تعلم مادة الايجاد فيكون الاتي به ممتثلا تقدم او تاخر ولا دخل
الامتثال على لحوق الاثم والحرج وما صرفت ادلة الفور الامر المطلق عن الاطلاق وافاد
ان الامر طلب فعل معجل كان اللازم لهذا الصرف الاثم والحرج ويلزم منهما عدم الامتثال ايضا
بالمامور به في الزمان الذي يفوت فيه الفورية فلا يتصور كون الفعل اداء في الزمان الثاني
اذ الاداء معناها امتثال الامر في الوقت المضروب له والفعل الذي لا يتحقق معه الامتثال
كيف يتصور فيه الاداء وسيجيء لهذا زيادة بحث انشاء الله **قوله** اذ لا منافاة له **اقول**
الفعل المقيد لا امتداد له مع فوت القيد لان مع فوته لا يكون الاتي به اتيا بالمامور به
بلحاظ الاثم نعم اذا طلب ايجاد الماهية ثم طلب التعجيل وعلم انه يكن الطلب الثاني مقيدا للاول
فلا يبقى مع عدم امتثال الثاني الطلب الاول على انه يحقق مع عدم المنافاة واما اذا كان الطلب واحدا
معينا فلا معنى للامتداد والاثم لان لا اتيان بالمقيد عن القيد ان كان اتيانا بالمطلق فلا اثم وان لم
يكن فلا امتداد **قوله** لانه لا يقتضي الشيء له **اقول** ومثله الامر الفوري وان لم يكن الفورية
مستفادة من نفس الصيغة **قوله** نعم في نفي الاداء له **اقول** اما نفي الاداء فظاهر واما نفي
الامتداد به فيما بعد فلا يخلو عن تامل اذ لو كان لوقتا كصلاة الظهر مثلا وكان اذا لم يكن له وقتا
كصلاة العيد **قوله** فان الوقت لا ارتباط له **اقول** اذا كان الوقت الموجود ان يقع الفعل
فيه فلا يعاقب مع التاخير عن الزمان الاول الذي يحقق فيه الفورية وصدق في الزمان الثاني وهل
يجوز العقاب في التاخير مع عدم المصلحة في التقديم **قوله** او يقول افعل فيتا له **اقول**
اعلم ان هنالك ثلث دعاوى الاولى كون الفورية مدلولا بحسب الوضع لغويا كان

بقي شيء عليه عدم السقوط فيما بعد هذا وقد يوجد
بعض كتب الاصول في بحث الامر مباحث اخرى ربما
علم ايرادها هنا اولى لما لا ان البعض يجيء ذكره
في مباحث الادلة العقلية مثل بحث مقدمة الواجب
واستلزام الامر بالشيء النهي عن الضد وبحث
المفاهيم واما كونه من المسائل الكلامية الا انها تثنى
بهذه الوسائل وان كانت من المبادي الفقهية مثل
صحة التكليف بفعل علم الامر انتفاء شرطه مع جهل
المامور به او علم ايضا وجوب الواجب الموسع
والكفائي وامتناع تكليف ما لا يطاق وتعلق
الامر بالمعدوم وتكليف الغافل والمكره ونحو ذلك
مما يتعلق بمباحث العدل من علم الكلام واما القلة
فائدته مثل بحث الواجب التخييري وبقاء الجواز بعد
نسخ الوجوب ونحو ذلك **المقصد الثاني** في
النواهي وفيه مباحث **الاول** اختلفوا في مدلول
الصيغة النهي حسبما ذكر على نحو اختلافهم في الامر والحق
ههنا ايضا نظير ما مر في الامر من انها حقيقة
في طلب الترك ولكن يحمل نواهي الشرع على الفور
لما مر في الامر من تم

لورقة

او جزء الثانية كونها مرادة من الامر المطلقة من غير تخلل الوضع فيها وان دل على الاولى دليل
منفصل من عقل او نقل الثالثة عدم ارادة من تلك الاوامر اصلا بل ارادتها من مثل قوله
عجل واستبق لعد الامر المطلق فعلى الاول يتحقق طلب واحد متعلق بفعل مقيد وعلى
الاخيرين يكون طلب المطلوبين احدهما طلب ايجاد الماهية بحيث يتحقق الامتثال بجميع الطلب في جميع
الازمان ولا دلالة لهذا الامر من جهة اطلاقه على ايقاع الفعل في الازمنة المتعلقة بها وتاخيرا
امتثالا او عصيانا وثانيهما طلب المبادرة من الخارج الدال على وجوب التقديم فيتحقق العصيان
بمخالفته وليس هذا عصيانا للامر الاول بل عصيانه بترك الاتيان به مطلقا ولم يدل دليل
على عصيان اخر وغير الاولين من الادلة التي تمسك بها اصحاب الفور يدل على كون الفورية
مرادا من الصيغة كما افاده صاحب لدرة منا ادعى الدعوى الاخيرة لا يجوز له التمسك لانها
خلاف المدعى بل بدليله الاجابة وامثالها لان لا يكون المقصود منها تقييد المامور به في الاوامر
المطلقة ومن ادعى الدعوى الثانية يجوز له التمسك بالجميع الا ما يفيد الوضع فيلزم القائل
به ولا يرتبط التمسك بالاجابة الى الدعوى الاولى كما يدل عليه ما نقلناه من الذريعة والمعتبر
مضطرب الكلام وظاهر الدعوى الثانية وعلتها انها تفيد كون الطلب واحدا ومدلول الامر
المطلقة معينا ومن المقرر انه كما قيل ان التكليف المقيد يقيد بفوات المقيد لان
المطلق ان كان هو المقيد ولم يحصل ولم يتحقق دليل على ان الفعل المجرد عن القيد مطلوب لا
فلا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد عن القيد اذ لا يحصل بذلك امتثال والغرض ان
القيد اذا كان مدلولا للفظ بحسب الوضع فحكمه ما مر وان دل دليل منفصل على التقييد فليس
كذلك فحكم محض اذ المفروض ان المراد على تقدير الوضع وعدمه هو التقييد ولا دلالة
للصيغة على معنى وتتفرع على هذه القاعدة كون القضاء بامر جديد فان حمل كلامه على
هذا الظاهر يرد عليه جميع ما قلناه وان اراد حمل كلامه على الدعوى الاخيرة فان سلم عبارات بعض

محل المثال بل يوجد فيه فتظهر من كلامه حال العموم والخصوص المطلق ايضا **قوله** في غاية
الظهور له **اقول** دعوى الظهور في الصورة الثالثة التي جعلها من منع النزاع فيه غريبة عندي
اذ العقل لا يابى عن اجتماع المبغوضية والمطلوبية في شيء بجهتين واسلك الفر امتناع الاطاعة
في طرف النهي مسلم على تقدير تعلق الوجوب بالافراد واما على تقدير تعلقه بالماهية فمم
اذ يمكنه ترك جميع الافراد المنهية والاتيان بفرد غير مندرج تحت الطلب المنهي عنه وانما
اختار الفرد هو مندرج تحت النهي عنه بنفسه لا بامر الشارع اياه بهذا الفرد
بخصوصه والحاصل ان التكليف بامر يحصل بجميع ما فيه والمرة تكليف بما لا يطاق
وهذا الذي لا يجدي فيه اختلاف الجهة واما جمع المكلف باختياره هذين المكلفين فليس
تكليفا بما لا يطاق واختلاف الجهة ههنا انما لا يلزم اجتماع الضدين او النقيضين
المستحيل ومحصل القول هو ان تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا
يتصور على وجهين الاول ان يكون المطلوب والمامور فيه ايجابا ماهية او تركها من حيث
هي من غير ملاحظة لخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا مع علم امكان اتيان المكلف به
الا بفعل فرد او ترك جميع الافراد لا يقتضي كون الافراد من حيث الخصوصية مطلوبا او
ما مورا فيها من جهة الفعل او الترك نعم فعل الماهية او تركها لا يكون في الواقع الا بفعل
فرد لا اقل منه او بترك جميع الافراد فح يكون الموضوع للاحكام الخمسة المتعلقة بالماهيات
والثاني ان يكون المطلوب والمامور فيه الخصوصيات فالمكلف لا بد لاحظ الافراد اجمالا
او تفصيلا ان امكن التفصيل بان يكون الافراد متناهية او جاز تعلق علم المكلف بغير
المتناهي تفصيلا ويطلب بالاخر فيكون الافراد المخصوصة من حيث الخصوصية موضوعا
للاحكام فعلى الاول يجوز صدق ماهيتين على فرد معين تكون احديهما موضوعا للوجوب
والاخرى للحرمة مثلا واذا جاز انفكاك احديهما عن الاخرى لا يلزم التكليف بالمحال وليس

الفرد الذي هو مادة الاجماع على هذا التقدير مطلوبا اصلا لا اختيارا ولا تخييرا بمعنى ان متعلق
الطلب به نعم يجوز للمخاطب المكلف ان يختار هذا الفرد اذا اراد الامتثال بالامر لكن
يستحق الثواب لتضمن ذلك الفرد للمامور به والعقاب لتضمنه للمنهي عنه وهذا بخلاف
الواجب التخييري الذي نقلناه فان الامر على ما قررنا الاختيار بين افراد موارد طلب
واحد اشتهاس المكلف وتكليف الى اختياره وعلى الثاني يجوز اجتماع حكمين من تلك الاحكام
في امر واحد شخصي اذا كان له جهتان يكون مع واحدة محلا للحكم ومع الاخرى للاخر
ولكنه لا يجدي لجواز التكليف بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن للمكلف الاتيان بمقتضى الامر
والنهي معا من يقول بان التكليف بالصلوة والغصب مثلا اصلا اوتي كما من قبيل الاول
يلزمه القول بالجواز ومن يقول بانه من القسم الثاني يلزمه القول بعدمه الا ان يلتزم اجتماع
الضدين او التكليف بالمحال بطريق منع اللزوم فظهر ان النزاع ينبغي ان يقع في ان المكلف
به ما ذا ولعل تحقيقه يتضح المسئلة كما يرشد اليه المحقق وقد وقع النزاع في صحة
هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل يقتضي الامر المتعلق بمطلق الصلوة الا هذا الفرد
المتعلق للنهي اولا ومن مدار شرفا سيشير ايضا الى ان الحق هو القسم الاول من القسمين
اللذين ذكرناهما ولهذا قلنا بعدم البطلان متولي المقبل كما سيجيء هو القول المفصل
عندي **قوله** وتحقيقه **اقول** لا شك ان المكلف به وهو الفعل الاختياري انما هو
الحركات والسكنات وعدم كونهما من مقولة الذات ومنتهى سلسلة الاعراض لا يستلزم
عدم كونهما مطلوبين بالامر كما ان كون الشيء عرضا اصليا لا يستلزم كونه مامورا به
انظر ان الغرض الاصلي من الصلوة هو القيام والسكون والركعة الحركي وعمل
اللسان بالالفاظ كلا بل المقصود منها حصول هيئة النفس يعبر عنها بالقرب الى الله وهو الذي
يا ونسا او يا ولا يحصل بصرف الاتيان بالغ المكلف في الحركات والسكنات فالمكلف به هو
وتحقيقها اذا لم يناط امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة المعلوف له ولا يمكن ان يقع ان الصلوة ايضا امر حاصل
من الحركات والسكنات فهي الاركان والواقعة على الانحاء الخاصة للاجماع على ان القيام
ورفع الراس من الركوع والسجود وملاصقة الجبهة بالارض من
اجزاء الصلوة واركانها حق تم

النور الازلي

الذى يحصل بالاتيان به الاطاعة واحد فى الصلوة مع الخياطة وهو مغاير للغرض الاصلى منهما
والحاصل ان المقدرة منع او لا حصول الاطاعة على تقدير حصول هيئة المطلوب من الحركات
والسكنات مع وقوعها فى المكان المنهى عن الكون فيه وهذا مبنى على الفرق بين المامور به
الذى هو مدلول الصيغة وهو الاثر وبين الغرض والفائدة من الامر وهى الهيئة
الحاصلة من الاثر وثانيا سلم حصول الاطاعة بناء على ان يكون المدلول هو الامر الحاصل من
الاثر وهو الفائدة ولعمرى كيف رضى بهذا البناء لان الهيئة ليس بمتعلق الطلب الحقيقى بل هو
الامر الذى يحصل به هذه الهيئة وقد جعل الحركات حيث قال ان الخياطة اى الهيئة امر حاصل
من الحركات فهى بمنزلة المعلول لها قال الفاضل المدقق فى حاشيته على المطالع الكون
فى عرفهم منحصر فى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوة
والخياطة عند اجزائها وجل اركانها عبارة عن الاولين فان الصلوة عبارة عن حركات
مخصوصة وهيئات معينة ترجع الى السكون وكذا الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة
هى حركات الاعضاء المعينة القائمة بالخياطة وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل
انتهى المقصود من كلامه زيد فى اكرامه والحصول هو انه جعل محل النزاع انه هل يجوز تعلق
الامر والنهى بكليين صادقين على فرد يكون بينهما العموم والخصوص من وجه او لا فالتنازع
هو الملازم بناء على ان الطلب المتعلق بالكلى يتعلق فى الحقيقة بالافراد كما هو مفصل فى النقض
نقض الدعوى بالامر بالخياطة والنهى عن الكون فى مكان خاص وظاهر انه عرض هيئات
فى المثال امرا واحدا هو مصداق فرد للخياطة والكون وهذا مبناه على ان الخياطة عبارة عن الحركات
والسكنات حتى قال ان متعلق الامر هو الهيئة ان اراد ان الواجب هو نفس الهيئة
فلا معنى لقوله ان اراد ان الواجب هو فعل الهيئة وما يحصل هو منه ولكن المطلوب الاصلى هو حصول
الهيئة والامور المحصلة لها ليست مطلوبة اصلية فان جعل ما يحصل هو منه الحركات كما مضى

بلزم

لا يقتضى اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ تعلق النهى باللازم والامر بالملزوم غير جائز
ومطلق الكون من لوازم مطلق الخياطة والكون فى المكان المغصوب من لوازم
مطلق الخياطة كالكون مع الصلوة فى الجزئية لانا نقول لا نسلم
ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياطة انا
لا نسلم ان الكون فى المكان المغصوب
من لوازم الخياطة ثم
ماتقرر

بلزم من القول بامتثاله بها وهى ايضا منهى عنها وان جعل عزمها كارادة العبد مثلا بطريق
خرق العادة فهذا المثال لا يكون مما نحن فيه فان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات و
السكنات القائمة بالاعضاء المعينة من الخياط ولكنا نقول ان الكون فى المكان القائم بمجموع
الجسم من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات فعل الخياطة ولعل هذا مراد من المقدمة حيث قال
بان الكون ليس جزءا من الخياطة قلنا ان الكون الذى هو من لوازم الجسم يتحقق فى ضمن حركة
الجسم فى المكان وسكونه فيه ويعطيه هذا المعنى بالصلوة ليس باجود من ربطه بالخياطة كما افاده
بعض سادة الفضلاء سلمنا زيادة الربط لكن فرد من الكون وهو سكون الجسم وقيامه مطمئنا
فى مكان خاص من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات الخياطة والكون الذى هو من لوازم
الجسم من المقدمات العقلية او العادية للخياطة وليس فردا منه ذاتيا لها فنقول من قال
بوجوب المقدمة مطلقا لا يمنعنى منه هذا الرجاء اذ نقل الكلام الى وجوب المقدمة فالكون يكون
مامورا به لكونه مقدمة ومنهيا عنه لصريح النهى عنه ويجعل الابتلاء والذى يكون مناقشة فى المثال
فنورده مثالا آخر اورده بعض الفضلاء فى المقام كان يامر السيد عبده بالمشى كل يوم خمسين
خطوة وينهاه عن الدخول فى حرم حتى العبد فى الحرم من مطيع للمولى ويستحق الامر عاص
لخالفة النهى **قوله** لا يقتضى الى قوله بل الكون المطلق لازم لها تقرير من يتعرض كون الكون جزءا
للخياطة ومن تعقيبه ان الخياطة امر حاصل من الحركات ومن السكنات ومن قوله ان الحركات
والسكنات اجزاء للصلوة ان مراده من الكون اللازم هيهنا الحركات القائمة باعضاء الخياط
المعنى الحاصل للخياطة يعنى الهيئة فنقول اولا ان التعبير عن تلك العلل المعدة باللازم ليس على
ما ينبغى اذ الهيئة تابعة لها فالمتحصل لها فالتعبير عنها بالملزوم هو الاولى وثانيا ان ما ينفع
قوله بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياط من منع اللزوم ثم الارجح الربط
لانه قال اولا بان الحركات علل معدة للخياطة مستعملة لوجودها بحسب الايجاد تكون بكثير

بل الكون المطلق لازم لها وليس الكون الخاص مدخلية فى تحقق الخياطة بل تحقق
الخياطة فى المكان المغصوب يمكن حصولها فى غير ذلك المكان بخلاف
الصلوة فان اشخاصها تتبدل بتبدل الاكوان فى
الاماكن المختلفة ومن الظاهر ان اتحاد
المتعلق لازم منه
منه

هذا المنع **قوله** بل الكون المطلق آه معناه ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص من الكون
وهو الحركات والسكنات القائمة بالخياط التى يمكن وجودها فى ضمن اشخاص متكثرة التشخص
الموجود فى المكان المغصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة هو الحركات المتماثلة وليس
لخصوص تشخص من الحركة مدخل فى تحقق الخياطة بحيث لا يحصل من هذا الشخص من حركة اخرى
مماثلة للاولى فى جميع الامور من الذاتيات والعوارض الا المكان ولكنا نقول ايضا مثل هذا
فى الصلوة فانه فى هذه الهيئة الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها وامثالها
الحركات والسكنات الحاصلة من الخياطة حتى يجب تبدل الاكمية بتحقق اشخاصها كاختلاف
الصلوة باختلافها **قوله** ومن الظاهر ان آه من جوابه وظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت
ان الشارع يعلم حين الامر ان من افراد المامور به ما هو فرد للمنهى عنه ايضا ويلزم منه
تحقق من نهيه انه مقصوده منه تقييد الامر المطلق به فيكون المامور به ما عدا الفرد المنهى عنه
الخلق المنهى عنه قلت ان اردت ان علم الشارع مانع من تعلق الطلب بالماهية المشتملة على المصلحة
اذا كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على المفسدة للزوم احد المحالين المتقدمين ومن عرفت
منع اللزوم وان اردت ان لزوم المفسدة لفرد يمنع الحكيم العالم من طلب الماهية التى تتضمنه
وان كانت مشتملة على المصلحة لقبح مثل هذا الطلب لا للزوم محال فالجواب يتقيد طلبه بما سوى
هذا الفرد فنقول ان الامر والنهى من الشارع انما يكونان لاجل مصالح فى المامور به ومفاسد
فى المنهى عنه للمكلف اولا ولغيره والثواب والعقاب تابعان لتحقق المفسدة والمصلحة والعقل
لا يحيل ان يكون فى ماهية مصلحة غير منفكة عنها سواء كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على مفسدة
او مجردة عنها وان يكون فى ماهية مفسدة كذلك فقد نهى العالم الحكيم عن المشتملة على المفسدة وكان
للمكلف مندوحة فى امتثال فعل ما فيه المصلحة عن المفسدة باعتبار فرد لا مفسدة فيه ولكن
عصى حيث فعل الماهية ذات المصلحة فى ضمن هذا الفرد منها فانه بهذا الاعتبار بالمطلوب وعن

واستحق

بلاحظة ان التكاليف المتعلقة بالماهيات متعلقة فى الحقيقة بجزئياتها ما حق

ما يحقق الثواب والعقاب وان لو درنا امر مانع من طلب هذا الفرد بعينه نعم ايضا لا يتاتى به
فان قلت كيف يصح التقرب بالمعصية والعبادة مشروطة بنية القربة فكل ما يكون معصية
لا يكون عبادة بل فاسدة فنقول قال المولى الفاضل المدقق الشروانى نقل الله تعالى بغفرانه هذه
الطريقة ظاهر الجواب عندهم لا يحصل فيها القربة وترتب الثواب شرطا فى العبادة كالسيد
واما من يراها شرطا فيحتاج فى الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة المعصية
ولا يحيل العقل كون شيء واحد مشتملا على طبيعتين يحصل باحدهما القرب وبالاخرى المعصية
فيتاتى بنية القربة ويمكن ترتب الثواب ايضا بل الظاهر من اخبارنا خلو بعض العبادات الكاملة
من شرائط الكمال عن الثواب كالاخلال بحضور القلب والتوجه الى جناب القدس فتدبر
قوله بملاحظة ان التكاليف آه **اقول** ان تشخصات الصلوة مثلا ليست مطلوبة للشارع
اى لا يفهم من مجرد الامر بالصلوة بل نعلم انه لم يطلب بعضها اصلا لا من هذا الامر ولا من غيره اذ
شك ان يتفاوت ونحن نكون ولو كان مابه التفاوت انا واحدا لم يكن وجوبها الا بتخلف
الصلوات بحسب الشخص وكذا الصلوة فى هذه الزاوية من البيت غير الصلوة فى الزاوية الاخرى
منه شخصا ونص على ما ذكرنا حال باقى المشخصات ولما كانت الاشخاص الكثيرة المتصورة من نوع
واحد لا تحصرها ولشبهها الحمل الى قول الشارع صل الظهر مثلا لشبهه واحد بلا تعيين لواحد على الاخر
وليس كل واحد منها بخصوصه مطلوبا ومامورا به فالمامور به المفهوم من الامر طلب ايجاد الحقيقة
ونقل عن بعض المحققين من السكاكى الاجماع على ان المصادر والعبر المنونة موضوعة للماهية
من حيث هى هى ومن البين ان الفعل انما يشتق من المصدر مع قطع النظر عن التنوين العارض
حين الاستعمال منع بل يدعى الزيادة فعليه الدليل ونحن نقول لما طلب الشارع منا ايجاد حقيقة
القيام فى الصلوة مثلا ثم نهانا عن الغصب فهنا فى مكان مغصوب فعلى تقدير تحقق الامتثال
وصحة هذه الصلوة يظهر فى بادى النظر اجتماع محالين من اجله فذهب الى الفساد وبطلان الصلوة

الرابعة ان يتعلق الامر الايجابي الحتمي والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي وهذا ايضا غير جائز لما مر الخامسة ان يتعلق
الامر الايجابي التخييري والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي كالصلوة في الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة وهو نحو

الرابعة / الخامسة

من ذهب اليه الاول كون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا وبعبارة اخرى حسنا وقبيحا وهذا اجتماع
الضدين والثاني ان التكليف بفعل شيء بعينه وتركه وهذا تكليف بالمحال وقد مر الى
وجه التفصي في الحاشية السابقة ونقول هنا ان المطلوب بالذات هو الحقيقة التي يمكن وجودها
في ضمن فرد آخر من حيث هو هذه الحقيقة والمبغوض المصرف في ذلك الفرد ولو اختلف
وتعدد المحل فلا مجال للمحال الاول ولم يطلب منا هذا الفرد المبغوض المنهي عنه بعينه
حتى يكون تكليفا بالمحال بل المطلوب الحقيقة الممكنة الانفكاك عن المبغوض لامكان الاتيان منها في ضمن
فرد آخر فظهر دفع الفساد قوله الرابعة اه اذا اتحدت الجهة فوجه عدم الجواز المحال الاول للتعدد
واذا اختلفت فوجه التكليف بالمحال لان جواز فعل المكروه لا يخرجه عن كونه مطلوب
الترك فطلب فعله طلب المحال قوله الخامسة اه اذا امرنا الشارع بصلوة مخيرة بين
ونهانا عنها تنزيها كان يقول صل ركعتين بصفة كذا في ساعات هذه في مكان مخصوص
من الحمام وان شئت صليت في غيره ولا تصل في الحمام وان صليت اجزاك ولكنه فعلت مرجوحا
مطلوب الترك فلا شك في صحة الامتثال بهذين الطلبين اذ لا يمكن الاتيان بالمامور به
منفكا عن المنهي عنه مع ان جهة الامر والنهي لو كانت شيئا واحدا يلزمه المحال الاول ايضا كما مر
واذا امرنا بالصلوة مطلقا من غير تقييد ثم نهانا عن ايقاعها في الحمام فعلى القول
بان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة فالظاهر جواز الصلوة وعدم مانع لاجتماع الوجوب والكراهة
بالمعنى المصطلح لان تعدد المتعلق ظاهر اذ متعلق الامر نفس الحقيقة التي يمكن وجودها في غير
الحمام والمنهي عنه الذي اضافه المكلف هو الايقاع في الحمام من حيث هو كذلك فمتعلق الكراهة
في الحقيقة هو الوصف اعني الهيئة العارضة للفعل باعتبار كونه فاعله في هذا المكان على
انه لا مانع من اتصاف ذلك الفعل من حيث هي هي بالوجوب واتصافه مع الوصف بالكراهة
وقوله لا تصل في الحمام نهي عن الفعل المقيد او عن القيد لا عن ذات الفعل في الحمام

ان العبادة

ان العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع الجهات وان لا يكون فيها جهة مرجوحية ولو كانت
فانها توصف حينئذ كالدعوى لا شاهد عليها ولا احتياج للتصحيح الى التكلف ان الكراهة
ليس معناها المصطلح عليه بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع من ان يستحق المكلف الثواب الكامل
الذي يكون عوضا من ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق ايضا النهي الذي يستحقه من يفعل المكروه
فان قلت حاصل هذا الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الثواب الصلوة سواء كان تركه
حراما او جائزا او المرجوح الذي يختص المفسدة لعل الى الغير وجوب الترك هو الوصف الخاص
الذي يمكن انفكاكه عن الموصوف ولاجل جواز انفكاك امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن
الوصف ولما اتحدا والمكلف الموصوف فظاهر ان ما يقتضي الرجحان والمرجوحية فاتحد شيئي
ما فان قول في عبادة نهى عنها الشارع نهي تنزيه وهي مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك عنها
كالصلوة في الاوقات المكروهة تطوعا والصيام في السفر كلها لان هذه الصلوات لا يكون
في غير هذا الوقت وكذا الصيام لان كل وقت يصح فيه التطوع فهو وظيفة المختص به ولا يسع
ان يقع في غيره وكذا الاوقات المختصة للصيام يكون صيامها وظيفتها لا تسع غيره فكيف يكون
مثل هذه العبادة مع كونه عبادة متصفة بالكراهة اذ كونه عبادة يقتضي تعلق الطلب بفعله
ملازما لهذا الوصف يقتضي طلب تركها لا يجوز الشارع العالم الاستلزام ان يتعلق طلبه
مثل هذا الامر وليس هنالك حقيقة مامور بها واخرى منهي عنها مع جواز الانفكاك بينهما
قلت على ما قررت من كون مثل هذا الشيء مكروها يلزمك تجويز الشارع لفعله وح نقول
لا مانع عقلا من ان يترتب على ماهية من حيث هي مصلحة لا تنفك عن فعلها في جميع الاوقات
والاحوال وتفوت بتركها من حيث هو تركها او يترتب عليها لانها من الاوصاف الحقيقية
او الاضافية مفسدة وتفوت بتركه من حيث هو تركه فاذا كانت تلك المفسدة اكثر
بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ حدا يقتضي تحريم الفعل وقطع النظر عن المصلحة

وهذا ايضا ممتنع اذا كان المكروه بمعناه المعروف وهو رجحان الترك فالمتعلق بهذا النهي من العبادات فالظاهر بطلانه ما لم يدل دليل على صحته وما
دل الدليل على صحته يجب حمل الكراهة فيه على غير معناه الحقيقي والمشهور ان متعلق الكراهة ليس نفس العبادة بل امر اخر كالتعرض للرشاش
او لكشف العورة ونحو ذلك في كراهة الصلوة في الحمام فاختلف المتعلق ويقولون ان الحرمة غالبا يتعلق بالذات والكراهة بالوصف وهذا
خلاف ظواهر النصوص الدالة على تعلق الكراهة بنفس الفعل مثل لا تصل في الحمام ونحوه والحق هو ما اشتهر من ان الكراهة في العبادات
بمعنى كونها اقل ثوابا بنسبة خاصة وتحقيقه ان العبادة قد تكون بحيث لم يتعلق بها نهي ولا امر غير الامر الذي تعلق باصلها كالصلوة اليومية
في البيت البعيد عن المسجد او عند المطر ونحو ذلك وهذه ربما يتصف بالاباحة بمعنى عدم مرجوحية خصوصياتها او اجزائها وعدم راجحيتها ايضا
غير الراجحية الناشئة من راجحية اصلها فالصلوة اليومية في البيت مثلا مباح وقد تكون بحيث يتعلق بها امر اخر باعتبار اشتمالها او اتصافها
على امر راجح او بر وهذا الرجحان قد ينتهي الى حد الوجوب كالصلوة في المسجد مع نذر ايقاعها فيه فيجتمع ح وجوبان وقد لا ينتهي اليه كالصلوة
اليومية في المسجد لا مع النذر ولا مع عدمه فيسقط
للندب فيجتمع ح الوجوب مع الندب وقد تكون
بحيث يتعلق بها نهي باعتبار المذكورة وهذه
المرجوحية قد تنتهي الى حد التحريم كصلوة الحائض
والصلوة في الدار المغصوبة وغير ذلك وح
مر انها يستلزم الابطال ان كان النهي باعتبار
جزء او وصف لازم لما مر في النهي التحريمي
من حمل الكراهة على اقلية الثواب بمعنى كون
العبادة باعتبار الاشتمال او الاتصاف المذكور
اقل ثوابا منها نفسها لو لم يكن بل كانت متصفة
بالاباحة المذكورة فالصلوة في الحمام مكروهة
بمعنى انها اقل ثوابا منها في البيت كان المسجد و
على هذا التحقيق لا يرد ما يتوهم ان الكراهة بمعنى
اقلية الثواب توجب كون الصلوة في جميع الـ
المساجد والمواضع مكروهة غير المسجد الحرام
لانها اقل ثوابا منها فيه تم

فانها نهى الشارع عنها تنزيها في الحقيقة تعلق النهي بالوصف ولكنه لما كان ترك الوصف تبعا
لترك الموصوف بمعنى ان المطلوب ترك الموصوف ويظهر البينة من قولنا ترك الصوم فلم يقع
في السفر وترك الصلوة فلم تقع في الوقت المكروه فظهر ان الراجح المثاب عليه هو فعل العبادة
من حيث هو فعلها وان الراجح هو ترك الوصف وعليه الثواب فالعبادة مندوبة غير مستلزمة
لمكروه يكون وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه فيه ثواب اكثر من ثواب فعل تلك
المندوبة فلذا امر الشارع بتركها او المقصود ترك سبب تركها فاذا فرضنا ان المكلف اتى بمثل
هذا الامر فقد اتى بما هو المطلوب وهو الراجح على الاطلاق لولا الامر المقارن اعني فعل الماهية ذات
المصلحة وهي التي يقتضيها استحقاق الرجحان والطلب من المكلف واستحق الثواب للمكلف
للزوم الثواب للمصلحة الراجحة وان ايضا باستحقه فاعل المكروه قوله وهذا ايضا لا شك
في ان ما يمتنع من هذه الاقسام لا يصل من الشارع ما يدل عليه بالخصوصية كما سلفنا لم
ان لا يقول لنا صل ركعتين بصفة كذا انه لغو فلو حصل منه ما يوهم ذلك على اللفظ كامرنا بالصلوة
مطلقا ونهينا عنها في الحمام عند اللفظ ومن قال بما اشتهر من ان الامر يتعلق بالاشخاص حقيقة
اذ على هذا يلزم اجتماع الوجوب التخييري والنهي التنزيهي في شخص واحد فلما كان عند المحقق
هذا مستحيلا احتاج الى وجه من حمل الامر بالصلوة على غير الفرد المنهي عنه وحكم بان النهي
عنه ليس داخلا في المامور به فلو صلى ومن المكلف لا يكون عبادة مامور بها فيكون باطلا
ثم لما ثبت بالادلة الخارجة صحة بعض ما نهي عنه وجب حمل الكراهة على غير معناها بل على
قلة الثواب وانت تعلم ان الاشكال لا يندفع بهذا التوجيه لان ما هو اقل ثوابا يكون مطلوب
الترك المنهي عنه كما هو المفروض فيلزم طلب الفعل الواحد الشخصي وطلب تركه وهذا تكليف
بالمحال واجتماع الرجحان والمرجوحية وهو اجتماع الضدين ثم اعلم ان تعلق النهي التنزيهي حقيقة
بالعبادة مع القول ببطلانها مما لا معنى له لان من قال بالبطلان انما قال به هربا من التكليف بالمحال

بالاجتماع

واجتماع الرجحان والمرجوحية في فعل شخصي واحد وفي تركه ايضا والقول بتعلق النهي التنزيهي
بها يستلزم العود الى المهروب عنه لان معنى هذا النهي رجحان الترك مع جواز الفعل شرعا و
عدم العقاب عليه وح ينتظم قياس هكذا الذي نهي عنه تنزيها عبادة جائزة شرعا اما كونه
عبادة فللفرض واما كونه جائزة فلكون النهي عنه تنزيها وكل عبادة جائزة اما ان يثاب على
فعلها ويعاقب على تركها او يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها لانها اما واجبة او مندوبة
فيكون مطلوبة الفعل والترك واجحة ومرجوحة والقول بانها لا يثاب عليها قول بعدم
كونها عبادة بل بدعة محرمة فالاحرى لمن قال بالبطلان لاستحالة الاجتماع المذكور ان يقول
ان الذي يتراءى انه مندرج تحت نوع مامور به من العبادة ونهي عنه صريحا ان كان له
بدل ورد دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى النهي عنه انه طلب تركه من حيث هو
راجح بالذات بل من حيث هو وسيلة الى تعيين بدل هذا الواجب وهو ارجح واولى لكثرة
الثواب في فعله وكثرة الثواب في البدل فالترك راجح بالعرض اعني بتوسط رجحان ما هو
وسيلة اليه ومقدمة له فالمكروه العبادة مكروهة بالمعنى المصطلح المقابل لباقي الاحكام الخمسة
انه مرجوح الترك على الاطلاق وبالذات فلم يتعلق بها النهي التنزيهي في الحقيقة وان لم
دليل خاص فلا مانع لمن حمل النهي فيه على النهي السابق واما الذي نهي عنه صريحا ولم يكن له بدل
فهو خارج في الحقيقة من النوع المامور به ولا يجوز ان يكون في الشرع دليل على صحته
اجتماع الرجحان والمرجوحية ولعدم صحة حمل النهي فيه على ما حمل في الاول لعدم البدل
فان قلنا بان النهي الجدي يدل على التحريم فالامر واضح ونقول بالبطلان وان لم نقل به قلنا انه يدل
على المعنى الشامل للحرمة والكراهة نقول لما فرضنا خروج هذا القسم من تحت النوع المامور
به لا يكون عبادة في الحقيقة بل يكون بدعة فالنهي عنه نهي تحريم لا نهي تنزيه ولنختم هذا
الكلام بايراد كلام من الشهيد الثاني ره في بعض فوائده وههنا فائدة هي ان المكروه ربما

يطلق على بعض العبادات والقائلين بطلبه المشهور يجمع كون العدم راجحا على الوجود في
العبادات مشكل فان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها الثواب والاجر فعلها وكانت
بل عذر فاما ان يترتب على تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروها اولا يترتب فتكون مندوبا
فلا يتصور على التقديرين ان يكون مكروها ويمكن ان يقال الكراهة في العبادة يرجع الى
اوصافها ومقارناتها ولا محذور في ان تكون ذات العبادة موصوفة بالوصفين الى
المذكورين وصفاتها ومقارناتها موصوفة بالكراهة وهذا هو الدليل الظاهر كالصلاة
في الحمام واما مالا بدل له كالصلاة تطوعا في الاوقات المكروهة والصيام كذلك في السفر فغاية
ما يمكن ان يقال في ذلك ان لنفس العبادة ثواب ولا عقاب على تركه ولترك العبادة
من حيث اشتماله على ترك ذلك المقارن او الوصف ثوابا ولا عقاب على فعله وربما كان
في بعض الصور ما يترتب على فعل العبادة من الثواب اقل مما يترتب على تركه من حيث
اشتماله على ترك الوصف المقارن ولاجل تحصيل ذلك الثواب الكثير ربما امر الشارع
بترك العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يكون فعل العبادة العبودية راجحا على تركه بل ينعكس الامر
فيه لعل وان يكون الفعل والترك معا مستلزما للثواب وان كان احدهما اقل من الاخر
وذلك البعد ولذلك ذهب بعضهم الى ان الكراهة ههنا بمعنى كونه اقل ثوابا وفيه نظر
من وجهين الاول انه يلزم على هذا ان يكون قلة الثواب بهذا المعنى مساوقا للكراهة
ولا يتوهم فانه ربما نكون العبادة كالصلاة في البيت اقل ثوابا من الصلاة في المسجد ولا
نقول تلك العبادة مكروهة اتفاقا الثاني انه لو كان بمعنى قلة الثواب استبعد نهي الشارع
عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد من الاخبار وكلام الفقهاء وذهب بعضهم الى ان
العبادة المكروهة باطلة كالمحرمة ولو قيل بان المكروه فاسد مفسد وخطر تبكيتا استفاد
من كلام شارح المختصر وان لم تساعد التعاريف المشهورة امكن دفع الاشكال على

ما يظهر

ما يظهر بالتامل انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشهيد قدس سره في التمهيد بعد تقسيم الحكم
الشرعي الى الخمسة المشهورة ويرد على هذا التقسيم امور احدها مكروه العبادة كالصلاة
في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة
المقتضية لرجحان الترك وهو محذور ثم قالوا ان المراد بكون العبادة ناقص الثواب خاصة
وهذا اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين ويوجب لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص
ثم قال وما ذاده بعض متاخري الاصوليين امرا سادسا سماه خلاف الاولى هو من القول
حسن وخ فلا ينافي اتصاف الفرد المرجوح من العبادة باصل الرجحان فانه مرجوح بالاضافة
الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه وان اشترك في اصل مصلحة الرجحان وهو اولى
من تسميته مكروها لرجحان فعله في الجملة ولا يندفع الاول الا بذلك انتهى كلامه رفع مقامه
قال شارح المختصر الثالث اي من احكام المكروه انه يطلق على معنيين اخرين غير ما نقل
احدها الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلوة الضحى
مكروها وانه لم يرد عليه نهي لكثرة الفضل فيهما فكان في تركها حط مرتبة وانت بعد
الاحاطة باطراف الكلام لعلك بما حققناه من معنى الكراهة بالمعنى المصطلح وبمعنى
قلة الثواب يرفع الاشكال ويسقط الاستبعاد واما حمل الكراهة على ما فيه المنقصة وحط
المرتبة فان كان الحط والنقصان في الوجود بالنسبة الى العدم فيكون العدم راجحا فيبقى
الاشكال بحاله مع ان المفروض كون ما فيه المنقصة منهيا عنه فلا يبقى من التوجيه وان
فيه النقصان بالنسبة الى فرد اخر من العبادة كتباين الصلوة في الحمام الى الصلوة في المسجد
فح يرد على هذا التوجيه ما يرد على حمل الكراهة على قلة الثواب ويدفع بما يدفع هو به
فتبين على هذا ما يرد على زيادة القسم السادس الذي نقله الشهيد قدس سره مع ان زيادة
هذا القسم مستلزمة لان يحمل الواجب والمندوب في التقسيم على غير معناهما بان يخصصا بما

ولا علم مما مر صورة اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب ومع الاباحة بل صورة اجتماع
امر الندبي مع الايجابي والندب والاباحة والكراهة والنهي بهذه تلك عشر صورة منها

ليس له وجه وجيه بالنسبة الى غيرها فمن نوع عن نفس الصفة وتخرج عن الضبط توضيح
وقد علم انه اعلم ان المحقق فتح البحث ببيان عدم جواز اجتماع الامر والنهي وفصل اولا
الامر وقسمه الى الوجوب الحتمي والتخييري وقابلهما بالنهي التحريمي ثم ذكر حكم النهي التنزيهي
وختم الكلام بما يدل على حال اجتماع الوجوب مع باقي الاحكام والندب ايضا مع غيره
وقال ان الصور التي علم حكمها من كلامه ثلث عشرة صورة لينبسط الكلام وان كان الطلب
على طرف التمام لسهل المبتدي فنقول الاحكام الشرعية خمسة والواجب التخييري على حدة
تغاير سبعة وقد بين المحقق في اول كلامه ولو وجه مع الحتمي في اخر الكلام حيث قال الامر الايجابي
معه فصور اجتماع كل من الستة مع نفسه ومع غيره يرتقي الى ست وثلثين صورة بعضها متكرر
كاجتماع الوجوب الحتمي مع التخييري واجتماع التخييري مع الحتمي وبعد حذف المكرر يبقى احدى
وعشرون صورة على تفصيل الجميع وهذه هو هذا الاولى الوجوب الحتمي مع نفسه كما اذا
نذر صلوة الجمعة على القول بوجوبها العيني الثانية مع الوجوب التخييري كما اذا نذر هذه الصلوة
ايضا على القول بالاخر الثالثة مع النهي التحريمي وهذه هي الاولى التي ذكرها المحقق ان تعلقا
بامر شخصي وان تعلقا بكليين فهي الثالثة في كلامه والاولى ان يجعل الصورة الاولى
قسمين باعتبار المتعلق الشخصي والكلي او يتعرض لحال الكلي والشخصي في الصور الاخرى
ايضا والظاهر انه لم يتعرض لان حال الباقي يعلم مما ذكره ان المتعلق عنده في الحقيقة هو
الشخصي وان تعلق الامر على الظاهر بالكلي كما صرح به الرابعة مع النهي التنزيهي وهي الرابعة
في كلام المحقق الخامسة مع الندب كالصلوة اليومية في المسجد السادسة مع الاباحة كالصلوة
اليومية في البيت وهاتان مما علم من كلام المحقق السابعة الوجوب التخييري مع الحتمي
وهو الثانية بعينها الثامنة مع نفسها كالو نذر ان يصوم كفارة رمضان في
احد المواضع الشريفة والمحقق اشار الى اجتماع كل من الوجوب مع نفسه ومع الاخر

بقوله

بقوله اجتماع الامر الايجابي معه وصوره اربع وعد الجميع صورة واحدة التاسعة مع النهي
التحريمي وهي الثانية في كلامه العاشرة مع التنزيهي وهي الخامسة في كلامه الحادية عشر مع
الندب كصلوة الجمعة في البيت وهذا العنوان يعلم حاله من قوله واشار اليها والى الخامسة
والسادسة بقوله ومع الندب ومع الاباحة وعد الاربع شيئين الثالثة عشر النهي التحريمي
مع الوجوب الحتمي وهي الثالثة بعينها الرابعة عشر مع التخييري وهي التاسعة الخامسة عشر
مع نفسه كالزنا بالحائض السادسة عشر مع التنزيهي كالزنا تحت السماء لورود النهي عن
الجماع تحت السابعة عشر مع الندب ولم يجوزه المحقق لدلالة الدليل على عدم جواز اجتماع الى
والحرمة عليه ايضا وعلم حاله من قوله ايضا الثامنة عشر مع الاباحة والظاهر حالها كسابقتها
عند المحقق التاسعة عشر النهي التنزيهي مع الوجوب الحتمي وهي الرابعة العشرون مع التخييري
وهي العاشرة الحادي والعشرون مع النهي التحريمي وهي السادسة عشر الثانية والعشرون مع نفسه
كجماع المحتلم من غير وضوء بين الطلوعين مثلا الثالثة والعشرون مع الندب والظاهر ان حالها
كحال الصورة السابعة عشر عند المحقق الرابعة والعشرون مع الاباحة كالاكل المباح في السوق
الخامسة والعشرون الندب مع الوجوب الحتمي وهي الخامسة والمحقق تعرض لها مرتين حيث
قال اولا وقد اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب وجعلها صورة واحدة ثم قال بل اجتماع
الامر الندبي مع الايجابي وجعلها صورة اخرى السادسة والعشرون مع التخييري وهي الحادية
عشر السابعة والعشرون مع التحريمي وهي السابعة عشر الثامنة والعشرون مع النهي التنزيهي
وهي الثالثة والعشرون التاسعة والعشرون مع نفسه كالنافلة في البيت الثلثون مع الاباحة
كالنافلة في المسجد لو لم يرد نهي عنها الاحدى والثلثون الاباحة مع الوجوب الحتمي وهي
السادسة الثانية والثلثون مع التخييري وهي الثانية عشر الثالثة والثلثون مع النهي
التحريمي وهي الثامنة عشر الرابعة والثلثون مع التنزيهي وهي الرابعة والعشرون الخامسة

في الصيد على المحرم لما التنزيهي الثاني عشر
مع الاكل كالفطر يوم الشك ...

تتميم فان قلت كيف حكمتم ببطلان العبادة عند توجه النهي المأمور به والنهي عنه وحكمتم بانتفاء الامر بها او بطلان المأمور به في تعلق الامر ولم تجوزوا دخولها في المأمور به وخروجها عن النهي عنه مثلا الصلوة في الدار المغصوبة تكون صحيحة ويكون كل غصب منها غصبا لا الصلوة

اذ كانت غصبا واي فرق بين قولك كل صلوة مأمور بها الا اذا كانت غصبا وبين قولنا كل غصب منهي عنه الا اذا كانت صلوة قلت

هذا الاحتمال لا يخرج عن وجوب سيما مع ما يتضمنه من ادلة على صحة الصلوة المذكورة مثل قوله تعم ان الارض لله وما ورد من ان الارض جعلت لي مسجدا وطهورا

الى غير ذلك الا ان اصحابنا لم ينقلوا خلافا في بطلان الصلوة المذكورة ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة المذكورة بطريق

التخيير على عامة وتعلق النهي بها بطريق الحتم والعموم فيكون استثناؤها من الامر اولى من استثنائها عن النهي اذ ظاهر ان الاهتمام

بفعل نوع خاص من الواجب التخييري ليس مثل الاهتمام بترك الحرام ايضا والوجه فيه ان العبادة اذا صارت محتملة لكل من الوجوب

والتحريم رجح جانب التحريم لما قيل من ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة اذ هذا انما يتم مع تعارض الندب والتحريم لا الوجوب

معه لان ترك الواجب ايضا كفعل الحرام مفسدة بل لما ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهي ومصادفة الكف

منه تم

والتلوث مع الندب وهي التلوثة السادسة والتلوث مع نفسه كالاكل المباح في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها متضادة فلا يبقى في صورة اجتماع كل مع الاخر من توجيه لئلا يلزم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال وليست الصلوة بمخصوصة مختصة بالوجوب بل لا معنيه والخوف والكراهة فاتصاف الصلوة الواجبة بالاباحة محتاج ايضا الى التوجيه والظاهر ان المصنف ايضا لا يمكن في التوجيه بان يقول المتصف بالوجوب ذات الصلوة والمتصف بالاباحة هو الوصف اعني ايقاعها في البيت فان الايقاع امر مغاير للشيء الواقع او يقول الشيء الموصوف بالوجوب نفس الصلوة لا اباحة الصلوة الواقعة في البيت ثم لا احتياج لذلك الى توجيه اخر لا اتصاف الصلوة بالكراهة اذا وقعت في الحمام ثم ان الوجوب بالمعنى بحسب النوع غير الوجوب الذي يفهم من امر الشارع فالقول بان مثل صلوة الجمعة المندوبة محل اجتماع الوجوب الصحة مع نفسه لا يخرج عن شناعة الا ان يراد ان المحصة من جنس الوجوب المتحقق في ضمن نوع قد اجتمعت مع مثلها في ضمن نوع اخر فالمقام حقيق بالتأمل قوله تتميم اه اقول لما كان الامر المتعلق بالكلي متعلقا بالاشخاص حقيقة عند المحقق ره كما مر كان اجتماع الامر والنهي في محل عند المحقق من الجمع او وروده في الشرع ويمكن بطريقين اما تخصيص المأمور باخراج الفرد المندرج تحت المنهي عنه مثلا بكون الصلوة في المغصوبة مأمورا بها مثلا او تخصيص المنهي عنه فلا تكون في المغصوبة حراما وقد رجح الاول فمثل هنا من جهة الترجيح وقد ثالث خصوصا مع منع ما دل على حرمة هذه الصلوة ولا يخرج ما حكم عليه لا بدعوى النظر اذا الحكم من الشارع على ما يكشفه الناس وبيان احكام غصب الارض ابطل هذه الدلالة وكونها امر لا ايدل على صحة الصلوة وعدم تعلق الغصب بها وقوله لعدم نقل الخلاف يوذن بعدم اعتباره خلاف الفضل والعجب منهم اذ لم يعتنوا بخلاف اهل الناظرين ولا يعبأ به بمثل الفضل ره مع ان الفضل المتقدم قوله ولعل الوجه اه اقول لا يخفى ان المناسب مكنه للخروج عن عهدة التكليفين هنا

بالجماعة

وايضا من تتبع ظهر عليه ان كل امر مردد بين الوجوب والتحريم رجح الشرع جانب الكف عنه كصلوة الحائض في ايام الاستظهار وكذا الوضوء من الانائين المشتبهين عند نجاسة احدهما وغير ذلك وقال السيد في الذريعة وقد يصح من المكلف جميع افعاله على وجه اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج عنه بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذا من قعد على صدر حي اذا كان انتقاله عنه يوجب ذلك الحي كقعوده وكذا المجامع زانيا له ان يتحرك بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر وقال في موضع اخر بعد الاستدلال على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة وقد قيل في التمييز بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم ان كل عبادة ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل يجوب فعل الغير مناب فعله او ليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب او ليس من شرطها النية اصلا لم يمتنع في المعصية منها ان يقوم مقام الطاعة عنه

هذا الوجوب انتهى ثم قال فاما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها بحوزة لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها والعادة تجري مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه وقال فاما من دخل الغير تعا لكنه دخل الدار المغصوبة بجهالة فيجب ان لا يبطل صلوته لان المتعارف بين الناس انهم يسوغون ذلك لغير الغاصب ويمنعون في الغاصب انتهى وبعضهم من كلامه الاول ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بالوجوب والحرمة بسبب نيات مختلفة على حد والحق وكلام الثاني ظ في صحة الوا الكفاف في المكان المغصوب واعلم ان الشهيد ره نقل في عدة عن السيد المرتضى صحة الصلوة الواقعة على جهة الرياء وعدم ترتب الثواب عليها لكن جعل الثواب لفعلها وهو يؤذن بتجويزه تعلق الامر والنهي لشيء واحد من جهتين الا ان يقال ان الرياء امر خارج عن الصلوة ونقل الكليني في كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان منه تم

باجماله ودون من الواجب ليس فيه اختلاف المتقى عنه فيكون واجبا او مستحبا على الخلاف الواقع في وجوب الاحتياط وعدمه اما الحكم بالبطلان والفتوى به بحسب ما قاله المتقى من الاهتمام بالاول لوجها قوله لان ترك الواجب اه لا تم ان ترك مثل هذا الواجب اعني الذي يحتمل الوجوب مع التحريم مفسدة بل نقول المترتب على فعل الواجب هو النفع والمترتب على تركه عدم ما ولا دافعة وما كان يلزم مع العلم بالوجوب عدم الامتثال والتهاون بل الاستخفاف في بعض الاحيان يترتب عليه المفسدة واما مع الجهل فغايته ما يلزم هو عدم النفع قوله بل لما ورد اه سيجيء من المتقى في ذيل البحث عن القسم الثالث من اقسام الادلة العقلية ما يدل على استحباب التوقف منه في التعارض فكيف يحكم بالبطلان بعنوان القطع هنا قوله وايضا اه كيف يصير هذا الترجيح سببا للحكم والافتاء بالكف فيما سكت المتقى عن الترجيح فيه اللهم الا ان يقال من يفتي بالاستحباب فقط من جميع ما ذكره يصلح مرجحا لترك مثل هذا الواجب واختيار حرمته ولا كلام فيه واما الافتاء لو لا يجوز قوله وقد قيل اه قد مر ان الاحكام الخمسة متضادة لا يجتمع اثنان منها في محل واحد مع اتحاد الجهة واما مع اختلافها فلا مانع عنه عقلا ونقلا ولا فرق في هذا بين الواجب الكفائي وغيره كما مر مفصلا ففرق القائل لا يخرج عن نظر وفرض علم البناء يخرج الشيء عن كونه عبادة فيخرج لا يلزم اجتماع حكمين من الاحكام منافيين لها فتدبر قوله ويفهم من كلامه اه ويفهم من كلامه ما هو اعم مما عرفت فيما ذكرنا الاول والاخير لان على تحقق الحكمين في شيء بطريق التبادل والوسطية على اجتماعهما معا مع اختلاف الجهة ولهذا قال بما في مثال الربا بالعقود قوله وكلام الثاني اه الذي يظهر لي من كلام السيد ره هو ان مراده من ان بعض العبادات يكون الغرض منه نفس تحققه سواء وقع بعنوان العبادة او خرج من هذا العنوان ومن هذا البعض نحو الاستتابة فيه بعنوان العبادة او خرج من هذا العنوان فلا يجب على الحاج ذبح الهدي بنفسه او بوكيله فلو فرضنا ان شخصا جبر احدا او غصب عبدا او مسكينا فذبح واحد منهما الهدي

الفرج بصحة الصلوة في الدار المغصوبة حيث قال على انا نمنع من الخروج ولا خروج المقتدى الرحيبة من بينهما كرجل دخل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فانا نمنع من صحة صلوته وصحتها نحو دخوله الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل انتهى كلامه وعوضه ان كانت الصلوة سببا للنهي عنه فاقول ان الصلوة مستلزمة للصلوة في ثوب النجس وما كان النهي عنه عاما غير مختص بالصلوة فاقول ان الصلوة في الثوب المغصوب وذكر امثلة اخرى غيرها ثم اعلم ان هذه المسألة من المسائل العدلية من علم الكلام او وقع هنا ان الفقهاء في بعض مسائل هذا العلم من المبادي الفقهية وابرادها في الادلة العقلية ايضا غير بعيد الا انها لا ليست لها على نفي الحكم الشرعي كاصالة البرائة والعدم اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ففي المحصول من اكثر الفقهاء والامدي من اكثر المحققين والذي لا يدل مطلقا نحو ابن الحاجب وبعض العامة والسيد المرتضى منا لكن قال انه دال على الفساد شرعا لا لغة واختار الشهيد في ره والمحقق الشيخ على ره عدم شرط علم جميع التولى الى صنعه لانه داخل هل الشرط تحت الراتبي في الجد ونقله في الوجهين عن الشافعي ونقله الامدي عن اكثر اصحاب الشافعي اختاره هو والقول الثالث هو التفصيل وهو الدلالة في العبادات دون المعاملات وهو مختار المحصول منهم والعلامة والمحقق وكثير من المتأخرين منا والحق ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقا فيما مر لاد اقول ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من العبادات منه تم

استجره اجباره عليه مثل هذا الفعل بجبر عنه ولا يكلف بالاتيان بالذبح والتشخيص ثم اخرى وهكذا يجب على القاعد على صدر الحي عدولا وظلما مع تأمله في الانفصال ان يتصل من صدره فلو لم ينو الوجوب وتحصل هذا الانفصال مع النية وعدم التام عبادة لاجل عدم النية وتم الحي برخروج عن عنوان العبادة مع ان المكلف لا يجب عليه مرة اخرى العقود والانفصال بالنية في مكان لا يحصل به التام وكذا يجب ارشاد الاعمى الى الطريق فلو فعله في ضمن صورة منهي عنه يجمع ذلك يحصل به الغرض المعتبر عند الشارع ولا يكلف الفاعل بالفعل ثانيا فقوله او ليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب امر اذا كان الفعل واجبا ليس من شرطها عبادة ان يفعل بنية الخلوص بداعي الوجوب وليس معناه ان الفعل اذا لم يكن واجبا بل مندوبا مثلا يجوز قيام المعصية منه مقام الطاعة وما ذكرنا واجبا فليس كذلك لانه ره اشار بقوله او ليس من شرطها النية اصلا الى ان كل ما لم يشترط فيه النية من الواجب او المندوب ولا تقوم المعصية منه مقام الطاعة وانما تقوم بتمامه يتحقق فيه امر من الثلاثة المتقدمة وهي التولي بنفسه ونية الوجوب ومطلق النية وانما اختص بنية الوجوب ثم عمم النية لان قيام المعصية مقام الواجب ربما كان لغوا عند العقل فانقدح انه في هذا الكلام ليس بصدد التعرض لاجتماع حكمين من الاحكام في محل واحد كاجتماع الندب مع الحرمة او الواجب الكفائي معها فتدبر قوله المتحرج اه اذ لا مانع عند العقل ان يقول الشارع اوجبت عليك الصلوة وحرمت عليك الغصب فان صليت في المغصوب اجزأت عنك واعاقبك على الغصب والمفروض عدم وجدان المنع من الشارع قوله اختلفوا في دلالة النهي اه تفصيل المذاهب على ما ذكره بعض الفضلاء هو الدلالة مطلقا اي في العبادات والمعاملات لغة وشرعا وعدم الدلالة مطلقا والدلالة شرعا لا لغة فيهما وهو مختار ابن الحاجب والسيد والدلالة شرعا ولغة في العبادات وعدم الدلالة مطلقا في المعاملات وهذا مختار قوم منهم المحقق صاحب المعالم ره والدلالة في العبادات شرعا لا لغة وينسب هذا القول

الفاضل الجواد

الفاضل الجواد في شرح الزبدة الى اكثر اصحابنا وبعض من نفى الدلالة لغة قال بل لا تدل على الصحة ونسبه الحاجبي لنقله ونقضه وعبارة المحقق ره توهم نسبة القول الاول الى ابن الحاجب وان القائل بان الدلالة فيهما شرعية هو السيد منا وعلى اي تقدير يظهر من السيد انه لا يقول باستحالة توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد ولهذا منع دلالته على الفساد لغة وجعل الدلالة لاجل الاصطلاح الشرعي ولو كان مستحيلا عقلا كيف يمكنه منع الفساد لان الاستحالة تستلزم الفساد ولا يتحقق بل وبدر والظ ان الشيخ الطوسي ايضا موافق للسيد وليس عندي العدة حتى احكم بعنوان الجزم فقول صاحب لم في المسألة الاولى الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا محل تأمل وقد عرفت من ان الشيء الواحد الذي لا جهتان اذ هو محل النزاع كما صرح به نحو السيد والشيخ كما قيل لم يفرقا بين المسألتين بل اقتصر على هذه المسألة وتفصيل الاقوال فيها والترجيح بينها ولهذا ان السيد ره من بين الاقوال المذهب الذي نسب اليه وهذا لا يقتضي ان يكون قائلا بامتناع توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد ثم ان المحقق ره وبعض من سبقه عقد المسألتين والمقام حقيق بالتأمل وان شئت التفصيل والتوضيح فاعلم ان فعل المكلف اما ان يكون مندرجا تحت حكم الشارع بجواز الفعل بمعنى ان امر الشارع سواء كان للوجوب او الندب او الاباحة يشمل فعل المكلف بعمومه او بخصوصه او لا فعلى الثاني لو نهى الشارع عن مثل هذا الفعل فلا اشك في انه لا يكون عبادة وان كان بصورة العبادة كالاسهاك في يوم وليلة بقصد التقرب بل هو بدعة وضلالة وكذا لا يكون معاملة شرعية يترتب عليها الاثر وعلى الاول يكون منهيا عنه ومرخصا فيه باعتبارين ويكون مندرجا تحت القاعدة السابقة اي جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد

ويجرى فيه ما تقدم من الكلام حرفا بحرف ولا فرق بين كونه منهيا عنه بنفسه او بجزئه
او بوصفه اللازم او المفارق اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء ايضا مامور به
واما الثالث فكقولنا لا تقرا جهرا فالقراة مامور بها بالامر المطلق وهي ايضا منهى
عنها وفى حكمه لا تجهر فى الظهر لانه يرجع الى قولنا لا تقرا جهرا واما الرابع فكقولنا
صل ولا تصل فى الدار المغصوبة وهذا هو الذى ينبغى ان يعنون بقولنا النهى عن
العبادة او المعاملة هل يستلزم الفساد اولا واما النهى عن الشئ الخارج المفارق
فكانه لا شبهة فى عدم اندراجه فى عنوان المسئلة الا على تقدير كون العبادة او
المعاملة فردا للنهى عنه ايضا كما انها فرد للمامور به كالصلوة فى المغصوبة على
تقدير تعلق النهى بالغصب لا الصلوة فان الصلوة فى المغصوبة فرد للغصب ايضا
كما قال المحقق فى المسئلة السابقة اذا عرفت هذا فنقول اندرج لما فرض تعلق الامر
والنهى فى المسئلة الاولى كليين يكون بينهما العموم من وجه وسكت عن العموم
المطلق وكان فى تلك المسئلة متعلق النهى على القطع امرا غير العبادة كالغصب
ويتعلق الامر نفس العبادة كالصلوة وقد جعلها المكلف عقد هذا البحث لبيان
حال العموم المطلق وهو ان يكون المامور به على القطع طبيعة كلية يتعلق النهى
بفرد خاص منها او بجزء منه او بفرد معروض لوصف لازم او مفارق فنظر ان
مثل التامين فى اخر الحمد والنظر الى الاجنبية ينبغى ان يذكر حالها فى البحث
تطفلا او يقصد لامثالها بحث منفرد وبقى شئ وهو ان المحقق ره ذكر فى المسئلة
السابقة حال الصلوة فى الحمام ولا ريب ان المنهى عنه فى هذا المثال اخص من
المامور به مطلقا فالمسئلة لم يختص محل النزاع فى اجتماع الامر الايجابى والنهى التحريمى
بكليين بينهما العموم من وجه بل يعم حتى يشمل عنوان هذه المسئلة ايضا نعم

بحتاج

والدليل عليه ان المنهى عنه لا يكون مرادا ومطلوبا للمكلف والعبادة الصحيحة واجبا او مندوبا يكون مرادا ومطلوبا للمكلف
فلا يكون المنهى عنه عبادة صحيحة وهو ظ واعلم ان النهى قد يرجع الى نفس العبادة كالنهى عن صلوة الحائض وقد يرجع الى جزئها كالنهى
عن قراءة العزائم فى اليومية لانها على جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهى عن الجهر فى القراة الاخفاتية وقد يرجع الى
امر مقارن غير لازم كالنهى عن قول آمين بعد الحمد وعن التكفير وهو وضع اليمين على الشمال فى الصلوة ونحو ذلك واقتضاء
النهى الفساد فى القسم الاول ظ اذ صحة الكل والملزوم مع فساد الجزء واللازم ظا الفساد واما القسم الاخير فقد وقع الخلاف فيه
بين فقهائنا فبعضهم يقول ان نهى مثل هذه الامور لا يوجب فساد العبادة الواقعة هى فيها او المتصفة بها اذ هذه امور
خارجة ومغايرة للعبادة ولا دليل على استلزام فسادها لفساد العبادة والامر يقتضى الاجزاء اجماعا ممن يعتد به وبعضهم يقول
بفساد العبادة بفسادها وكان

الوجه فيه انه فهم من النهى ان عدم
المنهى عنه من شرائط تحقق العبادة
الشرعية ووجوده مانع عنه فلا يمكن
تحقق العبادة مع وجوده متى
م

يحتاج هو ومن لا يقول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملة مع القول بدلالته عليه فى العبادات
ان يبين ذلك لانه محل خلاف معروف ولم يظهر حاله من المسئلة السابقة لان استحالة
اجتماع الوجوب والحرمة بل الاباحة والحرمة لا يقتضى الاحرمة المنهى عنه وهو غير الفساد
فى العبادة او مستلزم له لو علم ثبوتها فاما فى المعاملة فلو امر يجتمع مع التحريم عند المحقق
كما سيجيء ولانه قد كان مقصوده هذا البيان ولكنه عقد المسئلة كما ترى لاقتضاء الاثر
عند القوم **قوله** والدليل عليه ان قد او ما الى محل النزاع هو النهى الذى يرجع الى امر هو منهى
ايضا قال الفاضل الجواد ره واعلم ان الخلاف فى كون النهى يقتضى الفساد او الصحة ليس
خلافا فى النهى مطلقا وانما هو فى النهى عما امر به الشرع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف فى كونه
يقتضى الفساد اولا وح فالنهى عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف اذ لا
لفساده ولا للصحة معنى انتهى بعبارته واصل الكلام ماخوذ من الذريعة اذا عرفت
هذا فنقول المحقق ان النهى عنه لا يكون مرادا ليس الغرض منه الا مثل الصلوة التى امر
بها امرا مطلقا ونهى عن فرد خاص منها فنقول ان اردت ان هذا الفرد المنهى عنه بعينه
من حيث هو منهى عنه ليس مرادا فمسلم سواء كان جهة النهى نفس هذا الفرد او الوصف
اللازم او المفارق وبالجملة ذات المعروض بنفسها او مع تحقق الوصف وعدم تحققه
ولكن المامور به هو الطبيعة المطلقة او الفرد من حيث الذات فاذا امكن انفكاك
عن الوصف الذى يتحقق النهى به لاجله فاذا فرضنا ان المكلف اتى بالفرد المنهى عنه
فلم يات بالمامور به اذ ليس هذا الفرد مامورا به اصلا ما اتى بالمامور به فى ضمنه
اعنى الطبيعة الكلية او الفرد لامكان انفكاكه عن الوصف الذى نهى عنه لاجله هذا
ولكن الانصاف ان فى مثل هذه الصورة اعنى الامر المطلق والنهى عن فرد خاص
الظ تقييد النهى للامر وافادته ان المامور به هو الطبيعة بشرط عدم تحققها فى ضمن

تعلق

هذا الفرد الخاص الا ان يكون هناك قرينة على ان الظ تحقق الطبيعة ولو فى ضمن
المنهى عنه والحاصل ان المانع العقلى مفقود ولهذا يصح ان يقول الامر بعد الاتيان
بالفرد المنهى عنه انك وان عصيتنى ولكنك اتيت بمطلوبى وهو الطبيعة او الفرد
المعروض للوصف الجائز الانفكاك وهو مطلوب بنفسه اذ عروض العارض مانع
من تعلق الامر به من حيث هو معروض للعارض واما تعلقه به لذاته فلا مانع قال
الفاضل المدقق فى حاشيته اعترض استدلال المحقق على ان النهى يدل على فساد المنهى عنه
فى العبادات لغة وشرعا بقوله ان النهى يقتضى كون ما تعلق به مفسدة غير مراد
للمكلف والامر يقتضى كونه مصلحة مرادا وهما متنافيان فالاتيان بالمنهى عنه لا يكون
اتيانا بالمامور به ولا نم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنى بالفساد
الا هذا انتهى لا يخفى انه فيما امكن انفكاك المامور به عن المنهى عنه يمكن ان يكون
الفعل المنهى عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة فى الجملة ان كان منهيا عنه من حيث
اشتماله على المفسدة اقول لا يخفى ان هذا الدليل باى تقرير كان يدل على استلزام كون
المنهى عنه مامورا به وعلى تقديرها يقتضى النهى عنه الفساد لغة وشرعا اذ الفساد
اما عبارة عن عدم موافقة الاتى به لارادة الامر سواء كان الشارع او غيره ولا شك
ان المنهى عنه غير موافق للارادة واما عبارة عن عدم سقوط القضاء ولا ريب ان
الاتيان بالمنهى عنه غير مسقط له سواء كان الامر ايضا الشارع او غيره والصحة والفساد
بهذا الموافقة وعدمها من اللوازم العقلية للامر والنهى ولا دخل للغة والشرع
فى هذا اللزوم وهذا استدلال صاحب المعالم كما نقلنا على عدم الدلالة مطلقا
وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما فى الوافية وشرحها حيث استدل فيهما
بالدليل المنقول على الفساد شرعا ثم قال واما انه لا يدل على الفساد لغة فلان

الفساد

الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشئ كسقوط القضاء او موافقة
الامر بالعبادة وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك ما الظ ان تلك
الاسباب وضع اللسان اذ هى احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا يصح مقصودة لطالع وضع
النهى على ان العرب قد ينهى عن الطلاق المعتبرة شرعا ولا اسباب الشرعية يعتقدان ذلك
نهى حقيقى وح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهى لذلك انتهى لانه ان اراد الفساد لو ان مطابقى
او تضمنى للنهى فالدليل الذى استدل به لا يدل عليه وان اراد انه لازم للنهى الدال على الحرمة
فنسلم انه لازم عقلى للتحريم مدلول النهى عليه لا لا لاشتر على التحريم لغة وشرعا فليس للوضع
الشرعى مدخل فى ذلك ومقصود صاحب المعالم ان الدليل يدل على لزوم الفساد للنهى سواء
كان المستعمل الشارع او غيره من اهل اللغة وليس غرضه ان الشارع حين النقل لمعنى ملزوم للفساد
واللغوى ايضا فعل ذلك لان التحريم المدلول للنهى والوجوب المدلول للامر بحسب الوضع اللغوى
عند هؤلاء الفضلاء ليس امرا مغايرا للوجوب والتحريم الشرعيين لانهم يفسرونه الشارع بعين
العقاب او ملزومة له ومدحه بعين الثواب او ملزومه ولهذا اكتفوا فى دلالة الامر والنهى
على المعنيين الشرعيين بدلالتهما عليهما لغة واستدلوا عليه بمذمة العقلاء من اهل اللسان
تارك المامور به وفاعل المنهى عنه وكذا حال الصحة والفساد وكون الصحة موافقة الامر
بالعبادة لكون الامر اذا كان الشارع يكون امتثال عبادة وكون الفساد مخالفة الامر بالعبادة
لكونه هو الناهى لا يقتضيان ان يكون معنى الصحة والفساد اللذين هما لامتثال الامر ومخالفة
النهى مغايرا للصحة والفساد اللغويين فالحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ فى المعنى اللغوى
وكان له لازم عقلى او عرفى فانكشف المعنى او اللازم بسبب استعماله خصوصية كانتفاء
الوجوب المتقدم مثلا بالشرعى لا يوجب للمعنى انه معنى شرعى ولا اللازم انه لازم للمعنى الشرعى
قال بعض الفضلاء ليس معنى الدلالة شرعا الا ان المراد فى استعمال الشارع يستفاد منه ذلك

والحق ان يقال ان العبادة اذا كانت بحيث تدل على … بدليل شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا المنهي عنه شيئا منها فالنهي لا يقتضي
فساد العبادة المشار اليه المنهي عنه لما مر وان علم ذلك فالظاهر ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها
انما يعلم من الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي انما يدل على حرمة المنهي عنه وهي لا تستلزم فساد العبادة كما ان ليس له ان يقول ان الامر انما
يدل على وجوب المامور به في العبادة ولا دلالة له على جزئيته للعبادة او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة و
الصوم ونحوهما بترك جل اجزائها وشرائطها كما لا يخفى ثم لا يخفى عليك ان ما يفيد النهي عندنا انما هو على تقدير اختصاص النهي بالعبادة فلو علم
ان النهي عن الشيء في عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيء مطلقا كالنهي عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة اذ من المعلوم ان
المنهي عنه لا ارتباط له بالعبادة في المقصد **الثاني** ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من المعاملات كاقسام البيوع والانكحة والطلاق و
غيرها سواء كان النهي يرجع الى نفس الصيغة كلفظ
التحليل في النكاح والكنايات في الطلاق ونحو ذلك
او الى احد العوضين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات
او الى وصف لازم كبيع الملامسة والمنابذة والربا
ونكاح الشغار ونحو ذلك ويمكن ادخال كثير من
هذه في الاولين والدليل على اقتضاء النهي الفساد في
هذا القسم من وجهين متن

لا يعرف الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه لا بجواز
استعماله فان لا تمام المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع معنى لغوي انما هي مع اذن … واما
نهي العرب عن الطاعات المعتبرة وهكذا اعتقادهم ان ذلك نهي حقيقي فلا يدل الا على ان
الطاعات اذا اتى بها لكونه خاصة عندهم وهذا لا يدل على كون الفساد اللازم لنفس مدلول
النهي مختلفا بحسب الشرع واللغة نعم الفساد في المعاملة ليس مدلولا للنهي التحريمي بمعنى العقد
كما مر **قوله** والحق ان الشرطية وامثالها اما ان تكون معلومة وجودا وعدما واما ان تكون
مشكوكا فيها الاول والثاني نعلم حالهما في اقتضاء الفساد وعدمه كما مر وما ذكره الشيخ
واما الثالث وهو صورة الشك فالظاهر ان القسم الاخير في عدم اقتضاء النهي المنهي عنه الفساد
لا اختصاص له بها بالعبادة كما يجيء ان الغرض حصول الاتيان بجميع ما امر به والقول بان
المامور به هذا الفعل بشرط مقارنة الزوال امر آخر … مثلا بشرط ان لا …
فاجزها … البيان ولكن الاحتياط يقتضي عدم الاجتزاء بعبادة
وقع فيها ما نهي عن ايقاعه فيها **قوله** اذ جميع اجزاء العبادة اه اي او لدان من وجود
الامر بشيء في عبادة او النهي عنه فيها يعلم الجزئية او الشرطية والمانعية نعم قد ادرك الا
للمتتبع … وان … هذه الامور تستفاد من الاوامر والنواهي
الدالة عليها باحدى الدلالات الثلاث فتأمل ولا يتفقد **قوله** فليس لاحد ان يقول اه ما الذي منع
من ان يقول احد ان الامر بشيء في شيء دال على وجوب المامور به فلا يدل على كونه جزءا
او شرطا **قوله** ولو صح هذا القول اه نقول ان كانت الجزئية والشرطية معنى مستفادا من الامر
الدال عليها فلا نزاع في بطلان الكل والمشروط بترك الجزء والشرط وان لا يكونا معنى مستفادا
من مجرد الامر بهما في الصلوة والصوم مثلا فنمنع الحكم كما مر ونقول ببطلان الاستدلال على
بطلان الصلوة والصوم بان المكلف ترك ما امر بايقاعه فيهما فهل هذا الا مثال الاكل افراد

للتنازع

الاول انه استدلال العلماء في الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها ولولا الفساد
مدلولا للفظ النهي اذ لا يفهم سلب الاحكام من النهي المتعلق بشيء اذ لا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام اذ لا يعقل ان يكون المطهر في سلم شيء
ولكن بعد وجوده تكون الطهارة مترتبة اثاره عليه ولهذا الحكم شرعا بالتطهير لو وقع ازالة النجاسة بالماء المغصوب ويترتب على الوطي في الحيض اثاره
من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول ونحو ذلك بل الفساد مما يحكم به العقل في المعاملات من ظاهر حال الناهي وقد وقع في الروايات
ما يدل على اقتضاء النهي الفساد روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي لقول الله عز وجل
وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
وروى في الموثق عن الحسن بن الجهم قال قال ابو الحسن الرضا يا ابا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك وما قولي بين
يديك قال لتقولن فان ذلك تعلم به قولي قلت
متن

الشارع به **قوله** الاول استدلال العلماء الى قوله حال الناهي قد استدل بهذا الدليل على كون
الفساد مدلولا شرعيا ولعل مرادهم ان العلماء اي الصحابة والتابعين ومن بعدهم الحاوين بالاصطلاح
الشرعي اذا اطلقوا النهي عن شيء حكموا بفساده اي عدم ترتب الاثر عليه ولا ريب ان الفساد
بهذا المعنى ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا للنهي فينبغي ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع
جعل التحريم ملزوما للفساد وطريق العلم بهذا الجعل هو ان يحكم في معاملة نهي عنها بانها لا يترتب
عليها اثرها وهكذا الى ان يعلم اللزوم في موضع فيحكم بانه جعل التحريم ملزوما للفساد ثم … هذا
اللزوم … فيمكن تخلف اللزوم من اللازم فيصح في بعض الموارد ان يترتب
الاثر مع النهي وبعضهم استدل به على كون الفساد مدلولا لغويا ايضا وحاصله ان هؤلاء العلماء
من اهل اللسان ايضا فحملهم النهي عن الشيء على فساد المنهي عنه يدل على انه في لسانهم يدل
عليه قال السيد … وهو من الذين يقولون بالدلالة شرعا والوجه الذي يقتضيه عرف الشريعة
ان نهي الله سبحانه ورسوله عليه وآله السلام انه يقتضي بالظاهر فساد المنهي عنه وانه لا يتعلق
به الاحكام التي تتعلق بالصحيح الا ان يقوم دليل على ان المنهي عنه في هذه الاحكام كالمامور به
فتقف لك اتباع الدليل انتهى وجواب النافين الدلالة لغة وشرعا بانه لا حجة في قول العلماء
ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع مع ان الصحابة ومن يليهم ما حكموا
بالدلالة بل حكموا بالفساد وعلى تقديره حكمهم به من دليل خارجي دل عليه فهذا الدليل لا يدل
على دلالة النهي على الفساد لا لغة ولا شرعا والحق ان بالتتبع يحصل ظن قوي بان الاصل فيما نهى عنه
عدم ترتب الاثر لو وجد المناهي المجردة عن قرينة ودليل خارجي ثم تصريح المعصوم بعدم
ترتب الاثر عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق نفي الدلالة المطابقية والتضمنية بقوله … لتعدي
الفساد مدلولا للفظ النهي ونفي الالتزامي بقوله ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام ثم قال
بل الفساد مما يحكم به العقل من ظاهر حال الناهي او لعل هذه عبارة مختلة لا يرجع ظاهرها الى معنى

لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة ولا على … قال لم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في هذه الاية والمحصنات
من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقلت فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت وروى عن
زرارة بن اعين عن ابي جعفر قال لا ينبغي نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وفي الحسن …
عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر عن قول الله عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقوله ولا تمسكوا
بعصم الكوافر فان الامام استدل بالنهي على التحريم ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه الصورة بطلان النكاح كما في قوله حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم واخواتكم الاية وروى في الحسن به عن زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء
اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال
ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا
اجازه فهو له جائز وفي حديث آخر عنه ايضا قلت
لابي جعفر فان اصل النكاح كان عاصيا فقال
ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله
وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه
ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه فانهما
يدلان على فساد النكاح اذا كان معصية لله
وفي الحسن عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر من
طلق ثلاثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما
الطلاق الذي امر الله عز وجل به فمن خالف لم يكن
له طلاق وجه الدلالة ان الطلاق اذا كان منهيا
كان مخالفا لما امر الله عز وجل به والروايات فيما
يدل على الفساد اكثر من ان يعد ويحصى فليتدبر بها
الثاني لزوم الاثار والاحكام للمعاملات ليس
عقليا بل هو بمجرد جعل الشارع من قبيل الاحكام
الوضعية المتلقاة من الاصل فلا يحكم به الا مع العلم
او الظن الشرعي ومع تعلق النهي بمعاملة لا يحصل
العلم ولا الظن بان الشارع جعلها معرفا لشيء
من الاحكام نعم ان علم في معاملة ان الشارع جعلها
معرفا لاحكام مخصوصة مطلقا سواء كانت منهيا عنها
لنفسها او لجزئها او لوصفها او لم يكن امكن الحكم بترتب
اثارها عليها مع حرمتها ايضا على الوجوه المذكورة
لكون الظهار مثلا ذلك ليس واقعا في احكامنا هذا
ولو رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن كالنهي عن
البيع وقت النداء لم يوجب الفساد ولا ولحق عنه
ايضا ما مر في مثله من النهي في العبادات بان بقي
مع اختصاص النهي وعدم العلم بعدم مانعية المنهي عنه
في صحة المعاملة المذكورة النهي عنه ما نقيض من ترتب
احكامها عليها ويجري فيه الدليل
المذكور متن

محصل … يكون شرعا ولعل مختاره ان الفساد اثر شرعي ما كان تاثيرها بجعل الشارع
وليست اسبابا عقلية فان نهي الشارع الذي يجعل الشيء سببا ومؤثرا يجعله منه بحكم العقل حكما
ظاهريا لا قطعيا بانه لم يجعل ما نهى عنه على فعله سببا لاثر بل لغوا وباطلا واما ان كان الشيء سببا
حقيقيا للشيء اخر فالنهي عنه لا يقتضي عدم ترتب الاثر على المؤثر ولا يحكم به العقل ايضا على الظ
بل غاية ما يحكم منه حرمة المنهي عنه كما … في الوجه الثاني ايضا المراد من هذا الكلام **قوله** لا يجوز
تزويج النصرانية اه هذه العبارة لا تدل على ازيد من حرمة العقد مثل قوله عز وجل ولا تنكحوا
المشركات نعم ان قال الراوي تحريم النصرانية يمكن ان يفهم منه عدم حلية الوطي وهي من
الاثار المترتبة على التزويج وقوله لا ينبغي نكاح اهل الكتاب الظاهر منه العقد فلا يدل
على المطلوب فائدة هي ان لفظ لا ينبغي يفهم منها التحريم بالقرينة كما يدل عليه سؤال زرارة
بعد هذا القول … وجه القرينة … وكذا الكلام فيما … من الحديث الذي يليه
قوله ومعلوم ان اه اقول من اين علم مع انه قال السيد … في جواب من قال ان النهي لو لم يقتض
منه الفساد لم يكن للتحريم دلالة على الفساد فكان لا يعقل من قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم
الى اخر الاية فساد هذه الانكحة … التحريم ان اطلق لا يدل على الفساد
مثل … النهي … وانما علم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل
انتهى انظر كيف قبل التحريم ومنع الدلالة على الفساد … ان يكون … المراد منه
قوله فمن خالف لم يكن له طلاق اه اقول وجه الدلالة ان نفي الطلاق فلا يتحقق نفي
نفي صحته … مع وجوده واما قول المحشي ان الطلاق اذا كان منهيا انما
كان مخالفا لما امر الله عز وجل به فلا يدل الا على ان المنهي عنه مخالف للمامور به ولا نزاع فيه
النزاع في ترتب الاثر على المنهي عنه وصحته **قوله** الثاني ان لزوم الاثار اه هذا الوجه لا
يدل على … النزاع من الدلالة على الصحة والفساد بل … المنهي عنه لا يعلم حال …

الباب الثاني في العام والخاص وفيه ايضا مقصدان **المقصد الاول** في العام وفيه مباحث **البحث الاول** العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح
له بوضع واحد وقد وقع الخلاف في ان العام هل له صيغة تختصه بحيث اذا استعملت في الخصوص كانت مجازا او لا والاكثر منا على ان له صيغة كما
… السيد المرتضى ذلك وذهب الى الاشتراك اللفظي بحسب اللغة وافهم بحسب الشرع والجمهور من العامة ايضا على ان له صيغة لكن بعض
منهم والقائل منهم كالمرتضى ونقل عن … الوقف … الاخبار والوعيد دون الامر والنهي والحق المشهور والصيغة الموضوعة له
… ومن وما الشرطيتان والموصولتان والاستفهام ومهما وايضا الشرط ومتى للزمان وكل وجميع مع عدم ارادة العهد … والنكرة في سياق
النفي … والحق البعض النكرة في سياق الشرط … على …
… في سياق الاثبات اذا كانت للامتنان … فاكهة ونخل ورمان … والنكرة في
وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به … في
سياق الامر نحو اعتق رقبة ومنها الجمع المعرف
باللام او بالاضافة والمفرد كذلك عند الاكثر
نقله … عن الشافعي والاكثر …
فهو ونقله … عن الفقهاء والمبرد …
الشارح الرضي عدم الخلاف فيه في الشرح العضدي
نقله عن المحققين من …
الا المنكر اصل صيغة العموم وقيل الحق بالعموم الجمع
… الامر نحو اكرم … والدليل على العموم
في جميع ذلك تبادره من الصيغ المذكورة عند
التجرد عن القرائن وهو علامة الحقيقة متن

حكم بترتب الاثر فهو معنى الفساد في المعاملة الا بعد العلم او الظن بكون المنهي عنه سببا
مثل المامور به ايضا كالمامور به **قوله** العام اه عرف العام بتعريف اورد عليه طرده وعكسه لانه
ان اريد بالموضوع الاجزاء انتقض طرده بالمثنى والمجموع المنكر والعشرة لان جميع هذه مستغرق
لما يصلح له من الاجزاء وهي الاثنان والثلثة والعشرة مع انها ليست بعامة وان اريد الجزئيات
انتقض عكسه بالجموع المعرفة لانها مستغرقة لجميع اجزائها لا جزئياتها اعني كل واحد واحد مثل
المفرد المعرف كالحقيقي لا لكل جمع جمع وهي الجزئيات فتخرج مع انها من صيغ ال
العموم وعرفه شيخنا البهائي قدس سره بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه
او جزئياته فيخرج المثنى ويندرج لعدم وضعه للدلالة على الاستغراق بل لعلها بعد حمل
الجمع والمفرد العامان للتعميم بقولنا اجزائه او جزئياته وكان المعترض نظر الى ان معنى العموم
بديهي والغرض من التعريف التنبيه واخطاره بالبال وتمييزه من بين المعاني ولعله
احسن اذ كثيرا ما نرى من يفهم العموم ويتحير في فهم المقصد من التعاريف **قوله**
والدليل على العموم في جميع ذلك الخ اقول الظاهر ان غرضه من جميع ذلك المعنى به النكرة
في سياق النفي ومنها الا الملحقات كالنكرة في سياق الشرط وغيرها اذ قولك ان ولدت
ولدا لا يدل الا على الطبيعة المرسلة من حيث التحقق في الخارج سواء كان المتحقق في الخارج
فردا واحدا او افرادا كثيرة وسواء كان اسود او ابيض مثلا الى غير ذلك ولهذا لا يحصل الظهار
بتولد ولد … لا يدل على ما يفيده الكل المضاف الى النكرة وهو المعنى
العام الاصولي فلا ريب في عدمها وكذا الكلام في النكرة في سياق الاثبات وفي سياق
الامر اذ كلام من … بالنعمان كان انشاء للعام كما اذا قال الملك للعبيد انا اعطيناك
فاكهة ونخلا ورمانا وفي … كل فاكهة ونخل ورمان فلا يبعد دعوى فهم العموم لما
الامتنان وان كان ابتداء من نعمه فلا بد من المطابقة بين الواقع ومدلول اللفظ ان … ما

وان خاصا قلنا نعم يقتضي مقام الاستدلال ان يكون للمعلل المتمسك بها شان وحينئذ وههنا
بدل التنوين على ان في الجنس فالحمل انه فاكهة ليست مثل ما ذكرناه بل اولى اضافته الى الصفة
واما الدلالة على ان فيها كل فاكهة فالظاهر تسلم وقس عليه قوله تعالى وينزل من السماء ماء
هذا مع ان الاستدلال قرينة على الكلام في الوضع الا ان يكون غرضه من الحمل ان مثل هذا يحتمل
العموم ولو بالقرينة وظاهر حيث لا يصلح الا اصلا ومثل هذا نقول في الجمع بصيغة الاضافة فالمفهوم
منه كون كل من المخاطبين مأمورا بالاكرام بل الاحتراز من توجيه الخطاب فان كان ثلاثة يجب
عليهم وان كان اكثر منها يجب عليهم فلا يرد لمثل هذا انه عام بالمعنى المصطلح للعموم وضع مثل
اللفظ للدلالة على العموم بل وضع لافادة معناه كما هو مشترك في التثنية ونحوه ثم ان صاحب المدارك
عنون المسئلة بقوله والحق ان العموم في لغة العرب صيغة تخصه فيها بل قول من يقول
بالسلب الكلي ثم ادعى التبادر في النكرة الواقعة في سياق النفي للعموم وهو الحق ولعمري لقد
احسن حيث لم يدع التبادر في كل ما ادعي عمومه من الصيغ كما فعله المحقق ره اذ مثل هذه الدعوى
في جميع الصيغ كاد لا يخلو من مجازفة وليس الغرض انه لا يقول بالعموم في غير النكرة
المذكورة بل المقصود انه استدل فيها بدليل يمكن اجراؤه في امثالها مما يمكن ان يكون دعوى
التبادر فيه ظاهرة جلية كاسماء الشرط فان هذه الدعوى في مجموع ما ذكره المحقق حينئذ بل لا
يكاد يصح اذا اريد بالتبادر المعنى الذي يثبت به الوضع اعني المجرد عن القرائن وتفصيل
القول ما قاله بعض المحققين قال لا يخفى ان كون اسماء الشرط للعموم ظاهر واما كون اسماء
الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال فغير ظاهر والذي يتخيل في توجيهه
انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى أزيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك فعدل الى ذلك احترازا
عن التفصيل المعلل او التطويل المتعسر اقول فيه بحث لان تناول كلمة من لزيد وعمرو
وغيرهما في هذه الصورة ليست دفعة بل على البدل وليس كما هو الدال بل يحتمل الاحتمال

واي فرق

واي فرق بين من ابوك ومن ادخل سوقا لا انه في معنى ادخل سوق الامير والوزير
الوزير وغيرهما عدل عن ذلك احترازا عن التطويل والجواب ان تناول من لزيد وعمرو
وعمرو دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناولها يجب الدلالة
الدلالة على نحو التردد دون الجزم وكذا تناولها يجب الدلالة على نحو التردد لا على الاحتمال
كالاحتمال والفرق ما بينهما مما قلنا لا انه لا يخرج عن دفعة وما يحقق ما قلناه انهم جعلوا معيار
معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل قولهم اي عبيدي جاءك الا زيدا انتهى ثم قال
انتهى ثم قال واعلم انه قد تقرر عند علماء اهل المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق يجب
وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي ثم قال وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان
المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهان وكذا النكرة في سياق النفي
انما تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي
هو العموم على ما قالوا فقد عد هذه من صيغ العموم بمعنى كونه حقيقة فيه مطلقا لا يخلو عن تحمل
بل الصواب ان يقال العموم اما ان يثبت اللفظ بنفسه من غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام
والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثل المضاف جمعا
او اسم جنس معرفا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه او يثبت العموم عرفا مثل قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على
الوصف المناسب كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كذا يفهم من المنهاج اقول
والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول ايضا يجيء للمعاني الاربعة كما
كالمعرف باللام والمضاف الى المعرفة قال السيد ره في حاشية شرح التلخيص الاقسام الاربعة اعني
اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية في المضاف الى
المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول انتهى اقول انك اذا تاملت في هذا الكلام
وفيما ادعاه المحقق من تبادر العموم من مجموع ما ذكره عند التجرد عن القرائن وجدت بينهما
بونا بعيدا وهذه المسئلة كاكثر المسائل الاصولية مما يقضي منه العجب فوا حسرتاه على التبادر

والبعض من انكر عموم المفرد مطلقا فرق بين الاحكام الشرعية مع لان يبقى البعض غير معلوم والحكم على البعض
الغير المعين غير معقول اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تعيين مقدار من الكر
من بعض الماء فاحل الله البيع وحرم الربوا واذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فتعين ارادة الجميع منه تم

في الكل كما ادعاه المحقق وواحد يدعي في البعض منه وفي بعض اخر يجعل القرينة وواحد ينكر
الوضع مطلقا وواحد يجعله للاشتراك اللفظي وواحد يتوقف مطلقا وواحد في الاخبار مطلقا
فقط وهم بين عربي عريق او دخيل بهذه اللغة العريقة عريف وقد كان التشاجر بينهم في مثل
اصول الفقه الى هذا الوقت وهو قريب من سبعمائة سنة وكانوا بالنسبة الينا اقرب من زمان
الشارع ولغة العرب يومئذ ما ضاعت بالخلط فايها العاقل اللبيب الذي يعتمد على الادلة
الاصولية مطلقا هيهات لنفسك حولها اذا سلكت في الفقه ولا اقل من ان تقول ان المفروض الطاعة
اوجب علي العمل بما يؤدي اليه نظري القاصر من امثال هذه الادلة قوله والبعض من انكر عموم
المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية المنكر الاكثر من البيانيين والاصوليين زعما منهم ان
معنى اداة التعريف منحصر في الحقيقة واما الاستغراق فيفهم من المقامات ثم المعرف اذا ادعي
انه عند عدم العهد يحمل في كل مقام على الاستغراق ليخرج الكلام عن الاجمال ويفيد فيها ثم
اذ رب مقام يقتضي الابهام والاجمال خلاف ما ادعى انه يجب الحمل على العموم في مقام لا يليق الاجمال
بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى حال المخاطب او اليهما او لا يطابق الواقع وكان المحكوم عليه الفرد
الموجود في الخارج لا الحقيقة من حيث هي او الحقيقة من حيث هي موجودة سواء كانت موجودة
في ضمن الكل او البعض فكلامه يجعل صونا للكلام الحكيم عن اللغو صاحب المعالم حيث قال
هكذا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه اي من المفرد
المعرف حيث لا عهد خارجي ومثل له بالامثلة المذكورة ثم قال ووجه قيام القرينة على ذلك
امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
كما علم المتقدم اما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض
تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع [illegible]
عن قرينة العهد والجنس كقولك لا يستوي المؤمن والمشرك [illegible] حيث يكون
الحكم على فرد ما صحيحا [illegible]
ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق لم يكن ذلك ويظهر منه من

المعالم

المعالم ان المعتبر العلم بعدم العهد غاية الامر الظن به لا عدم العلم بالعهد الذي يشمل صورة
الشك ايضا كما هو ظاهر المحقق ره وهي التي يكون معمما قرينة معممة للعهد لا معينة له ثم اقول
ان المنكر لعموم المفرد لغة القائل في الاحكام الشرعية اما ان ينكر اختصاصه به كما هو ظاهر كلامه
واما ان ينكر ان يكون حقيقة فيه مطلقا وان كان بطريق الاشتراك فالاول ان قال بالاشتراك
بين العهد والاستغراق يكفيه ان يقول لما علمنا او ظننا عدم العهد في كلام الشارع نحمله على
المعنى الحقيقي الاخر والحمل على غيره محتاج الى قرينة التجوز والمفروض عدمها ولا حاجة له الى المقدمة
القائلة بان ارادة الماهية ممتنعة وارادة فرد ما لا معنى لها الا التأكيد كلامه وتقويته ولا يجوز
له ان يقول ان العهد الخارجي غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق لان مع احتمال اللفظ
للمعنيين الحقيقيين يصير مجملا ومع وقوع المجمل في الكتاب والسنة ليس بعزيز على انه يجوز
وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا بها وان قال بالاشتراك بينهما وبين الحقيقة من حيث
هي فهو ينفي ارادة الاخير لامتناع ارادة الماهية وينفي العهد الذهني [illegible] ايضا كالسابق
ولا يجوز له ايضا القول بالعموم مع الشك في العهد الخارجي لما تقدم فيكون مجملا ايضا
واما مع العلم او الظن بعدم العهد فيحمل على العموم والتقريب كالسابق وان قال بالاشتراك
بين الاستغراق والحقيقة فيقول في الحكم الشرعي ان ارادة الحقيقة ممتنعة فتعين الحمل
على الاستغراق لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد الخارجي والذهني لا معنى لارادة الاخير
لما سبق وهذا الاحتمال هو المناسب لتعليل المحقق ره ولكن قطعا لم يرد القائل فان ما ظفرت به
والثاني ان قال بالاشتراك بين الحقيقة والعهد فيحمل الحمل على الاستغراق في الاحكام الشرعية
بان الحقيقة ممتنعة وعدم العهد معلوم او مظنون والذهني مع انه مجاز لا معنى له فتعين
الاستغراق ولا يجوز له التعليل بان العهد غير معلوم لان مع احتماله يصير اللفظ مجملا كما مر في
الاول من الاول وان قال بانه موضوع للحقيقة لا غير فيحمل الحمل على الاستغراق بامتناع
ارادة الحقيقة وان كان معنى حقيقيا فيصير اللفظ ذا ثلاثة معان مجازية والذهني
لا معنى له فمع العلم بعدم العهد يتعين الاستغراق ولا يجوز له ايضا التعليل بعدم العلم

وايضا صحة الاستثناء حصل الاكثر اخراج دليل العموم اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولا الاخراج لوجب الدخول ولا يكفي الصلوح ولهذا لا يجوز رأيت رجالا الا زيدا وليس صيغ العموم منحصرة فيما اعددناه

فليعلم منه

بالعهد لان مع احتماله لا رجحان للاستغراق عليه لكونهما معا مجازيين نظرا الى تعليل القوم على الظاهر لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون غرضه ان العهد وان كان معنى حقيقيا كالاستغراق لكنه يحتاج الى امر زائد هو العهد بين المتخاطبين او كون المعنى معهودا في ذهنهما والاصل عدمه فيثبت عدم العهد ويتم بباقي المقدمات السابقة لفتحتى يتعين الاستغراق ويتم شرائطه عدم الزائد اللازم في الاستغراق وسيجيء مثل ذلك كلام من الشهيد ره وربما يظهر من المحقق ترجيح العهد على العموم مع التساوي كما سيجيء في اخر البحث **قوله** وايضا صحة الاستثناء دليل العموم هذا الدليل يدل على عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها اذ صحة الاستثناء لا اختصاص لها بالاحكام الشرعية **قوله** ولهذا لا يجوز رأيت رجالا الا زيدا وان صلح ان يكون من جملة الثلثة الذين يدل عليهم الرجال او من جملة الاثنين لا اقل منهما على اختلاف الرأيين في الجمع ولكنه لا يجب دخوله لولا الاستثناء وليس صيغ العموم قال ره في الحاشية هناك صيغ اخرى تفيد العموم ولقد وقع في كثير منها الخلاف كسائر ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وما الزائدة نحو الحادث علم فانما وكذا المصدرية مع فعل المستقبل مثل يعجبني ما تصنع وان من الشرط والاستفهام وان اتصل بها ما ومتى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما وايان واذما وكم الاستفهام واسم الجمع كالناس والرهط والقوم والاسماء الموصولة كالذي والتي وتثنيتهما وجمعهما واسماء الاشارة المجموعة مثل هؤلاء واولئك والنكرة في سياق الاستفهام الانكاري نحو قوله تعالى هل تعلم له سميا وان اكد الكلام بالابد والدوام او الدهر وعاوض او قطع في النفي افاد العموم في الزمان واسماء القبائل مثل ربيعة ومضر والاوس والخزرج **قوله** واعلم ان الجمع المنكر الى قوله الحكم بعموم الجمع ينبغي ايضا ان يعتمد بمقام لا يقتضي الابهام ولا يكون الحكم على ماهية الجماعة من حيث هي جماعة ولا عليها من حيث هي موجودة في ضمن الثلثة ثم فصاعدا مثلا جماعة ما لانه حينئذ كان الحكم على المنكر مهملا **قوله** فافادة المعرف العموم قال الحلبي ره في التمهيد فائدة اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة من الزائد وكان ذلك من نقيمتة

اليه

واعلم ان الجمع المنكر لا يدل على العموم الا في موضع يجيء فيه ما ذكره المحقق في عموم المفرد في الاحكام لعلم فهم العموم منه وافادة المعرف العموم انما هو مع عدم تساوي احتمال العهد والجنس والا فالعهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا يتساوى الاحتمال الا مع تقدم امر يرجع اليه كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول منه

اليه فقالوا من فوقها اذ حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف فالاظهر عليه الا فبالاول لا شك ان مع نصب القرينة على ارادة معنى خاص من لفظ يجب حمله عليه سواء كان حقيقة فيه او مجازا فاذا كان هناك عهد بين المتكلم والمخاطب كما اذا دخلا سوقا وعليها الجامع على اشتراء ودكوا بينهما وبيع ماد خلا الدار فقال احدهما للاخر ادخل السوق واشتر اللحم فلا يحمل اللفظان الا على المعهود وكذا اذا كان للفظ معنى خاص في عرفهما وان كان غير المعنى اللغوي بحيث صار المعنى الاخر للفظ مجازا يجب حمله عليه لوجوب تقديم العرف على اللغة فالمفرد الذي يحتمل ارادة الجنس والعهد منه هو الذي استعمله مستعمل وله معنى خاص قد تقدم مع العهد ومعنى اخر مثل الخبر قبله لم يعلم انهما مع علم العهد فاذا رأينا اللفظ في كلام هذا المستعمل وكانت محتملة عندنا ان يكون مراده منها المعنى المعهود وان يكون مراده الجنس فيحمل اللفظ على العهد او الذي قد صار استعماله في بعض معناه شائعا وبلغ مبلغا صار حقيقة للفظ باعتبار معنى عرفيا حقيقيا ولكن المعنى اللغوي ايضا يستعمل فيه اللفظ كثيرا من غير هجر بحيث صار الاستعمالان في مرتبة واحدة فالحق اللفظ بالالفاظ المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها على الاخر ومعنى العهد هو ان المتكلم والمخاطب لما كانا من اهل العرف واستعمال اللفظ في ذلك الفرد انما كان لاجل عرفهم واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوي فيكون هذا المعنى معهودا بينهما اعني متعارفا استعمال اللفظ فيه عندهما معا لحال لا بد ان يكون هناك قرينة معينة لاحد المعهود المعين لا قرينة معينة له او عرفية هذا فقول العهد وغيره اما متساويان او احدهما ارجح من الاخر اما الاخير فلا شك ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر والحمل على الظاهر متعين اجماعا واما على الاول فتعليل الشهيد قدس سره لا يفيد تقدم العهد على غيره بالنسبة الى الاستعمال بل يفيد ان المعنى يقتضي تعلق الحكم الشرعي بالفرد المعين لعدم علمه او ظنه لتعلق الحكم بغيره والاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون وهذا موجه اذا دار اللفظ بين العهد والاستغراق سواء كان الاستغراق معلوما من اللفظ او لا وبالذات او كان لا بعد التعلق الحكم بالجنس كما قال في افادة اللام اختصاص جميع افراد الحمد بالله تعالى في قولنا الحمد لله اذا كان المعنى اختصاص جنس الحمد بالله

عن وجل واما اذا كان دائرا بين العهد والجنس حالا استغراق على ان يكون المراد من الحكم على الجنس الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض الافراد اي بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع الافراد فلا يظهر له وجه لان اصالة البراءة تقتضي ان لا يحكم بثبوت الحكم الشرعي لكل الافراد واما ثبوته للفرد المعين فلا لامكان ارادة الجنس بالمعنى الذي قلناه واما قوله لان تقدمه قرينة مرشدة اليه فالظاهر ان اراد قرينة معينة لارادة العهد لا المعهود له فان لم يكن غير العهد محتملا وعلى هذا تقديم العهد لا يظهر له وجه لان لفظ المشترك مع صحة ارادة كل من معنييه لا يحمل على احدهما بخصوصه وقد نقل ان الزمخشري والعلامة اتفقا على احتمال الجنس والعهد في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ولم يرجحا العهد وهذا الذي قلناه اي عدم الترجيح من جهة اللفظ واستعماله في الجمع ايضا اذا دار بين العهد والاستغراق نعم قد يدعى في الجمع المعرف ان العموم غالب والعهد مغلوب بحيث صار العموم متبادرا منه كتبادر المعنى المخصص الواحد وعليه فيحمل على الاستغراق لا العهد وهذا كله متعلق بما في التمهيد ومبني على افادة المعرف بنفسه العموم لا بتوسط المقام الخطابي واما ما ذكره المحقق ره من قال ان افادة العموم انما هو مع عدم تساوي احتمال العهد والجنس والا فالعهد اظهر ويظهر منه ان مع رجحان العهد وتساويه مع الجنس يقدم العهد لانه اذا كان مقدما مع التساوي فمع رجحانه يكون اولى بالتقديم وان كان ظاهر عبارته موهما لخلافه لان عدم تساوي احتمالي العهد والجنس يصدق مع رجحان العهد ورجحان الجنس ولا معنى لرجحان العهد مع التساوي وعلى مع الرجحان فيصير حاصل كلامه ان مع رجحان الجنس على العهد يحمل المعرف على العموم ولم يذكر حال سائر العهد والاستغراق والجنس ولم يذكر علة لاجل رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد فنقول مع رجحان الجنس على العهد اما ان يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجوحا فعلى الاول لا معنى لترجيح العموم وكذا على الثاني واما الثالث فرجحان الاستغراق حينئذ ظاهر وهذا مع مرجوحية العهد بالنسبة الى الاستغراق او تساويهما ولا ادري ان ملاحظة رجحان الجنس على العهد اي حاجة اليها في ترجيح العموم على الجنس او العهد اذ يكفينا ان نقول مع رجحان العموم على العهد والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحيته يحمل على العهد

ان رجح

البحث الثاني فيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل بل حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال ولعل الاول العلامة وقيل والحق ان اقسام الاول ان يسئل من واقعة دخلت في الوجود والنبي صلى الله عليه واله او الامام عليه السلام مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء العموم لان الجواب ينصرف الى الجهة الخاصة الواقعة المخصوصة ولا مناص لغيرها الثاني ان يسئل عنها بعينها مع احتمال اطلاعه على جهتها والحق فيه القول الثاني مع عدم مرجح لاحد الاحتمالات الثالث ان يسئل عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه اي ان الواقعة ان كانت لها جهة شائعة تقع غالبا عليها فالجواب انما ينصرف اليها فلا يستدل به على غيرها وان كانت جهات وقوعها واحتمالاتها متساوية لا مرجح لشيء منها في عصرهم ع متى

ان رجح على الجنس او ساواه فيحمل على الجنس ان رجح هو ولعل غرضه ليس بيان حال العموم من حيث هو معنى حقيقي للمعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد في الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان معناه الحقيقي احد الامرين من العهد والجنس ثم اذا وقع في كلام الشارع يحمل على العهد مع رجحانه على المعنى الحقيقي الاخر وكذا مع التساوي لان حمله على الاستغراق يوجب شغل الذمة بالزائد والاصل عدمه وحمله على الجنس لا معنى له لان المراد منه اما الماهية من حيث هي وارادتها متعذرة لان الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها واما الماهية من حيث وجودها في ضمن فرد ما وهذا لا معنى له كما نقلناه من المعالم فيحمل على الاستغراق مع مرجوحية العهد لان الجنس وان كان راجحا بالنسبة الى العهد من جهة ارادته من اللفظ ولكن القرينة الحالية وهو ما ذكرناه ونقلناه من المعالم عين ارادة العموم ويرد عليه ما اشرنا اليه من احتمال ارادة الجنس من حيث الوجود سواء كان في ضمن ما او في الامر اقتضاء المقام نفي هذا الاحتمال **قوله** قيل ترك الاستفصال الى قوله الملخص المقول مع ضم فوائد ذكرها مع ما قاله المحقق شيخنا الشهيد قدس سره في عد وشيخنا الشهيد الثاني في التمهيد وحتى ما خطر بالبال هو ان السائل اما ان يسئل عن واقعة وقعت في الوجود وهي محتملة لان يقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او يسئل عنها على تقدير وقوعها وهي بعد لم تقع وهي وجوه ثم ان تلك الوجوه اما ان يكون بعضها ارجح من الاخر او يكون الكل متساويا وعلى الاول هو السؤال عما وقع اما ان نعلم ان المسؤول ع عالم بما وقع على النحو الذي وقع او نعلم عدم اطلاعه او لا نعلم حاله ع فعلى الاول لا يحتمل الجواب العموم بل يحمل على ما وقع سواء كان ما وقع عليه الواقعة من الوجوه الراجحة او المرجوحة فانه علمناه كذلك ولا يكون مجملا لا يحكم على احد من المحتملات والمقق اشار اليه بقوله الاول الى اخر ما قال وعلى الثاني فان كان احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع فيحمل عليه والا فيحمل على العموم ولكن من اين لنا العلم بعدم اطلاعهم من قبلهم ع وعلى الثالث فيحمل ايضا على العموم لاصالة عدم العلم عند من يرى مثل هذه الاصالة اصلية يترتب عليها حكم شرعي والمحقق ره حكم في هذا القسم بالاجمال كما ترى ولعل الله سبحانه يكون موفقا في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى لتحقيق امثال هذا الاصل ثم بما حققناه نقول نقطع بعدم الاطلاع

قالكل العموم اذ علم الانحراف الحيثى منها يوجب الغا الدليل والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو معنى العموم والكلام المرتضية فى الذى يعتبر القول بالعموم بترك الاستفصال فانه قال اذا سئل عن حكم المفطر فلا يخ جوابه من ثلثة اقسام اما ان يكون عام اللفظ نحوان يقول كل مفطر فعليه الكفارة والقسم الثانى ان يكون الجواب فى المعنى عاما نحو ان يسئل عن رجل افطر فيدع الاستكشاف عما به افطر ويقول فعليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا والجواب مثله الى آخر ما ذكره

على الواقعة اذ علم حال ذلك ولا شك ان علم الحادث نقطع به وباستمراره الى حدوث طرو يجوز ونشك فى حدوث الطارى فلا ننقض اليقين بالشك ولكن يبقى على صدق قولنا لا يبقى من العلم بما حصل له فعلا تم صدق نقيضه وهو قولنا بعض العلم حصل له فعلا نقضنا بينا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم ولذا كان عنهم ما النادم نقضه بخصوصه قولنا بعض العلم حصل له ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل فحصل لنا شك فى عدم نقضه بيقين وعدم اعتبار هذا الشك مثل النهى عن نقض اليقين بالشك لا ظهور له ولو لم يكن خلافه ظاهرا فيكون النهى المذكور بالنسبة اليه مجملا فكيف يجوز لاحد ان يحكم بمقتضاه فالمقصد اصح واجاز فتدبر واما الثانى وهو السؤال عما يقع لعبد فلا ريب انه يمكن بعض الوجوه فعرضهم يحمل عليه اذا لكلام المجيب اجابه بحكم الغالب الراجح والا فالظاهر من حال المجيب عالم بان شيئا يقع على وجوه مختلفة بكون الحكم باختلافها ومع ذلك يجيب بحكم واحد من غير استفصال حكم جميع الوجوه عند جاهل الكلام الا ان يقتضيه المقام الابهام والاجمال لا فرج يكون ان يكون الجواب مختصا لبعض الوجوه وانما اخر البيان لمصلحة داعيه فالحكم ينصرف الى البعض المعين فى الواقع لا بد ظاهر التلوم الترجيح بلا مرجح لعدم ليس لنا الحكم بهذا الانصراف لعدم علمنا لانا ان الظاهر العموم فان ارادة الخصوص وعدم البيان يناقض ما تقرر من ان الحكيم لا يطلق ما ير يد خلاف ظاهره من غير قرينة وبيان لانا نقول ان ادعيت لزوم البيان عليه قبل وقت العمل فمحض دفوله بر او دعا يسند وانه لم يصل الينا وان ادعيت لزومه عليه حين الخطاب فهو ممنوع اذ العقود هذا فمكنا الحكم بهذا الظاهر بعدم علمنا باقتضاء المقام الابهام ولا يجب ان نعلم عدم الاقتضاء اذ نحن مكلفون بما هو ظاهر عندنا فالحكم بالعموم فظهر ان افادة ترك الاستفصال العموم فى هذه الصورة ينبغى ان يقيد بعدم ظهور اقتضاء المقام الاجمال **قوله** فالكل العموم هذا الكلام لا ربط له بدليله لان هذا الدليل لا يقتضى كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا القائه دليل الحكم ولا علم لنا بترجح بعض الوجوه واختصاص فى الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا ان نحمله على

العموم

فيحل محل الفعل بكلامه يدل على ان ترك الاستكشاف بمنزلة العموم الا ان مثاله فى تنقيح المناط والظاهر انه خلاف فى العموم كما يجيئ فى بحث الادلة العقلية ان شاء الله تعالى منه

العموم ان لقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه ظاهر والا فيتوقف فى الفتوى او مناط فى العمل فان كان المراد الالغا ما يشمل التوقف فعلم جوازه ثم ذكر الافتضاء وهو شئ طابع لما ذكره **قوله** فيحل محل الفعل ذكره فى الذريعة معلله فى علم افادته للعموم فاشار بهذا القول الى انه القسم الثالث مثله قال رحمه ونظيره لا يخ من وجهين اما ان يكون الوجه الذى وقع عليه غير معلوم نحو ان جاهلا عم من فعل رجل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه لعينها فيكون ذلك مجملا وان يعلم الوجه مثل ان يقضى بالشاهد واليمين فهذا حكم فى عين لا يجب نفيها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على تساوى كل المدعين هل للمدعى عليهم فى هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير موضعه وكذلك لا يجوز ان يحتج بقوله افطر فى شهر رمضان باى وجه كان فطره فعليه الكفارة بادعى ان رجلا افطر فى شهر رمضان فامره عم بالكفارة كان ذلك مقتضيا فى واقعة قال الشهيد قدس سره فى على والفرق بين ترك الاستفصال مع الاحتمال ان الاول ما كان لفظه حكم من النبى ص بعد سؤال عن قضيته يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبى عم واما قضايا الاعيان فهى الوقايع التى حكاها الصحابى ليس فيها سوى مجرد فعله عم او فعل الذى يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له فيجب انه يكفى حمله على صورة منها ثم ذكره لترك الاستفصال امثلة منها جوابه عم بنفع للمرأة التى سئلت عن الحج عن ابيها بعد موته ولم يستفصل هل اوصت ام لا وذكر لقضايا الاعيان ايضا امثلة منها حديث ابى بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبى عم زادك الله حرصا فلا تعد اذ يحتمل كون المشى غير كثير عادة كما يحتمل الكثرة فيحمل على ما لم يكثر فلا يبقى فى الحديث حجة على جواز المشى فى الصلوة مطلقا وانما اطنبنا بالنقل لما فيه من الفوائد التى خلت عنها اكثر المختصرات الاصولية **قوله** الا ان مثاله فى تنقيح المناط قال قدس سره فى البحث عن الادلة العقلية الثالث ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزم جريان هذا الحكم فى غير هذا الموضع مما اقترنت به ويسمى بدلالة التنبيه والايماء نحو قوله اعتق رقبة جوابا قال له الاعرابى

وعنه قدس سره الخ كتب عليه... (تعليقة فى الحاشية)

البحث الثالث تخصيص حكم العام بمبين لا يخرجه عن الحجية فى الباقى سواء خص بمتصل او بمنفصل عقل او نقل وسواء قلنا بان ذلك العام ح حقيقة كما هو الحق فى اغلب صور التخصيص بالمتصل او قلنا انه مجاز وفاقا لمن تكلم فى هذه المسئلة من اصحابنا والجمهور العامة وعند البلخى ان خص بمتصل مر ح

واقعت اهلى فى شهر رمضان فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هى المواقعة فيجب فى كل موضع تحقق معنى هذا اذا علت العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة فان مدار الاستدلال فى الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق فى المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعى كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول له اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هى النجاسة فى البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلى او الصلوة **قوله** تخصيص حكم العام بمبين اه احترز به عن تخصيصه بالمجمل كقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله او اقتلوا المشركين الا بعضهم فيخرج عن الحجية اتفاقا وان كان بعض الحنفية ادعى الحجية اذا كان المخصص مستقلا كالعقل نحو قوله الرجال فى الدار فان العقل يحكم بعدم الشمول لكل رجل فالعام ولم يلحق ما كونه ولم يعلم انه من ايها لان المستقل لا يتعلق الى العام بل هو دليل على مدلوله واما كونه ظنيا فليتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا كذا نقل عن بعض شراح المنهاج اقول ان القائل الرجال فى الدار ان اراد الاستغراق الحقيقى فلا شك فى كذبه وان اراد العرفى فلا يدل على التخصيص اذ لا بد عند ارادة امارة مثل هذا الكلام للمخاطب ان يكون عالما بالعرف والعادة فيحكم بمقتضاهما فلو لم يكن كل فرد يحتمل كونه خارجا فيقول ان ارجع الا فراد التى يشملها اللفظ عرفا فلا نسلم احتمال الخروج فلا يعرف بخروجها فلا تحتمل ارادة **قوله** وسواء قلنا بان ذلك العام ح حقيقة قد اختلفوا فى العام الذى يقع عليه التخصيص هل هو مجاز ام لا فذهب بعضهم الى انه حقيقة مطلقا بمعنى انه مستعمل فى الباقى وهو معنى حقيقى له سواء خص بمتصل او بمنفصل ويظهر من بعضهم انه حقيقة مطلقا بمعنى انه مستعمل فى معناه الحقيقى وهو العموم وسيجيئ النص فى البحث الاول من المقصد الثانى الى انه هو الحق وذهب بعضهم الى انه مجاز مطلقا وذهب ابو الحسين الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مجموع العام والمخصص حقيقة فى الباقى ولا شئ من جزئيه بحقيقة ولا مجاز ان خص بغير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ومجاز ان خص بمستقل عقل او نقل وهيهنا مذاهب اخر لا غرض لنا فى نقلها واحتج من قال بانه حقيقة فى الباقى مطلقا بان اللفظ كان متناولا للباقى وهو بحاله لم يتغير واما الطارى عدم تناول المخرج

والجواب

والجواب عنه هو ان تناوله للباقى حين كان بحاله لم يتغير واما الطارى عدم تناول المخرج لا يستلزم كونه حقيقة فيه الا اذا كان تناوله من جهة وصفه له وليس كذلك واما تناوله فى ضمن الكل مع عدم الكل للحقيقة فلا علم ببقاء شرط عدم ارادة الكل من اللفظ واما تناوله للباقى باعتبار استعمال اللفظ فيه وارادته منفردا فهو مستلزم للمجاز فما استدل له احد وظاهر ان العام لا يفيد البعض والالما افاد المخصص شيئا وكونه غير مستعمل فى شئ اصلا خلاف الاصل والظاهر مع انه يقتضى كون المجموع المركب اسما للباقى كما يقول به ابو الحسين وفى الاستثناء مثل قولنا له على عشرة الا ثلثة ان السبعة اسمين مركب هو هذا ومعرفة وورده بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس فى لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء وبغير ذلك واما الفرق بين المستقل وغيره على هذا المذهب فقال بعض الافاضل قدس سره ان الفرق بين المستقل وغيره فى هذا المعنى وان كان مما يتبادر الى الوهم الا انه لا يمنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعض بعونه الخارج من سمع او عقل خارج يحكم والحاصل ان النزاع فى هذا المعنى كيف وعلى الخلاف فى وضع الواضع انه ماذا اذ فعل الواضع معلوم بالغرض فانما الكلام فى تصرف المتكلم بانه هل تصرف فى معنى اللفظ ولما ل العلم بهذا التصرف الى الخارج او تصرف فى الحكم واحال الامر اليه والحق ابا الجمل او ذكر فى مثله فيترك دعوى تعين لو سلم لا انهام اختصاصه باحد الوجهين فالصواب عدم الفرق بين الامرين فان قلت لما كان الحكم على الباقى بعد التخصيص كان ارادة الزائد لغوا مستدركا لا يتعلق به غرض فى الحكم والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا مثله جار فى غير المستقل هو فلا يجوز فلما ضل المسال كان ارادة الزائد عند التخصيص بغير المستقل لا يتعلق بها غرض ولا يجدى نفعا بل كان مستدركا والحل ان الفائدة لا تنحصر فى الحكم والاسناد والاظهر الغرض الاصلى بل يتعلق بالزيادات اغراض فى الكلام ويتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة هى محط البلاغة ومناطها وبه تعلق حسن الفاظ الكلام وارتفاعها على ما تقرر فى فن البيان فى الفرق بين المعنى الاول والثانى استدل من قال بانه مجاز مطلقا بانه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض خلاف العموم فقد وضع

ودعوى قصره دون التجاوز بالالفاظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل ... (حاشية)

والبصرية ان لنا لفظ العموم عند قبل التخصيص لا مثل السارق والسارقة الغير المبين من النصاب والحرز وصيد الجار ان كان مبينا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة المفتقر الى البيان قبل اخراج مثل الحائض مقبل بحجة في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا ولنا وجوه منه تم

كونه حقيقة فيهما فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الغرض وقع في شلم اذ الكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها في اصل الوضع وهذا يتم لعدم ابطال قول الخصم لانه لا يقول بكونه حقيقة فلا يلزم الاشتراك على الجموع من العام والمختص من صيغ العموم حتى يلزم من كونه حقيقة في الباقي الاشتراك الذي فرض انتفاؤه وكذا يتم لعدم ابطال القول المختار المحق لانه يقول بارادة العموم من لفظ العام وان ارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد الى الباقي وقع بعد اخراج البعض العام ومن اين يتيسر لهذا القائل ابطاله واستدل ابو الحسين على انه حقيقة ان خص بغير المستقل بان القائل الاقائل اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار عنا البعض بجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه علم يعن بالعام وحده الاستغراق ولا بالكل استعماله في البعض مقتضاه ولا البعض وحده الم يبق شيء يراد بالمختص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة ان خص بمستقل من نقل او عقل بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض استعمال في جزء المسمى بقرينة مخصصة وهو عين المجاز ويرد على الاول ان النقض انما يلزم على تقدير الحكم على العام وهو غير مسلم بل اريد منه العموم وبعد الاخراج استند اليه الحكم و منه الجواب عن الثاني وقد عرفته ان الفرق بين المستقل وغيره لا يجدي وقول المحقق في اغلب صور التخصيص بالمتصل انها مشعر بالفرق وباختصاصه بالاغلب فلم يظهر لي الداعي له الذي حمله على هذا مع انه سيصرح بعدم الفرق وعدم الاختصاص فيما بعد قوله والبصري ان لنا لفظ العموم اه مثاله قوله عز وجل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي بعد انتقاله الذمي قبل التخصيص الى الذمي المخرج لا بما فيهما وكيانه مشهوداته للمشركين والذمي ينتقل من لفظ المشركين العام اليهما بالتفصيل اجمالا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل منه الى خصوصية الحرز وكون المال ربع دينار فلا يحصل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودهما قوله وعبد الجبار اه قال عبد الجبار اذا كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يبين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض على انه بين رسول الله صلى الله عليه وسلم بفعله فقال صلوا كما رأيتموني

الاول بتبادر كل الباقي من العام المختص وظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان المراد في المحاورات على ارادة العموم المخصص من دون تعيين ونيته اخرى غير التخصيص ولا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد ولا يحكم بإجماله كالمتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة كل الباقي والمنكر مكابر الثاني لو قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك اكرام غير المخرج عد عاصيا ولولا الظهور لما عد عاصيا به تم

اصلي قوله الاول تبادر كل الباقي اي اول العام اقال به كونه مع المختص المتصل ابتداء كقوله كل ما لا يحس بالملاقاة الا القليل واما ان يذكر اولا مطلقا ثم يذكر مع المختص كما اذا قال قبل هذا القول كل ما لا يحس حط التطهير ثم يدل على حكم الباقي ظاهر اذ التخصيص خاص على العموم لان ما ليس بعام لا يختص والتخصيص لا يكن لبطلانه من نفي الحكم من المختص فيبقى الباقي على ما هو عليه على القول المختار واما على القول بان العام حقيقة في الباقي فلتبادره وصفته ظاهر لمنع التبادر من نفس اللفظ واما على القول بالتجوز فلتبادره مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان الحق والمسلم تبادر الاسناد الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ مع القرينة فلا فارق بين الصورتين تأكيد الصورة الثانية لانه في قوة قولنا كل ما لا يحس بالملاقاة الا القليل واما المنفصل فلو صور لا ولى ان يذكر حكم العام ثم بعد زمانه يحكم على بعض الافراد بخلاف حكمه ثم قد ينتصر عليه وقد يحكم على بعض آخر بعد زمان على الخلاف ايضا وهكذا الى ما يختص العام الى الواحد مثلا ان جاز والثانية ان يسأل عن حكم فرد خاص بعد حكمه بالعموم في المجلس او بعد زمان يجيب بخلاف حكم العام والثالثة ان يسأل بفعل فرد بعد النهي عن العام او ترك بعد الامر به فيقول لا باس فنفي الصورتين الاوليين تعلق الحكم بالباقي ظاهر ايضا لما تقدم والاولى عندي على مذاق اكثر الاصوليين التمسك بوجه آخر على القول بالتجوز وان كان هو ايضا ضعيفا على مذاق الاكثرين وسنشير للتحقيق الى ذلك الوجه عند جوابه عن حجة الخصم وهو انا نعلم ان مراده من العام حين الحكم الاول كان خلاف ظاهره وشمول العام للباقي كان اولا اي حين استماع اللفظ الموضوع للعموم ظاهرا مع الاصل لانه داخل تحت المعنى الحقيقي الظاهر واما الآن فحكم عليه بتوسط انه من المجازات وعينه اولا الا بتوسط التبادر من نفس اللفظ الباقي لا سيما المختص المنفصل لان المفروض علمه بتكلمه باللفظ الآخر بعينه بخصوص بل نرجع الى الظهور حين سمعنا المختص الى العام المذكور اولا لعلم ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهوره التجوز فيه بالنسبة الى ما عداه وانت تعلم ان الحكم والفتوى بمجرد مثل هذا الظن الحاصل من ادلة غير معتبر لكنه بابه مشكل وقد اشرت في فواتح هذه الحاشية حين التكلم على مثل توهم ان المجاز خير من الاشتراك مما له حسن

على عاصيا فلولا الظهور لما عصى به تم

بالعام وعدولهم الى ضعف التمسك فراجع لعلك تنتفع في المقام ثم نقول اذا سمعنا مرة ثانية كره ثم اخرى انه خص هذا العام بمختص ثم بمختص فلا يضعف عندنا ظهور التجوز وينتهي الضعف الى ان يختص الى الواحد فالحكم بالتبادر يحصل حتى في الجملة لا ادعي ظهوره باعتبار التبادر ونعم الباقي ظاهر باعتبار الترب كما قلناه واما الصورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون الفرد الخاص المسئول عنه غير مراد من العام او من الحكم يحتمل ان يكون الامر والنهي مستعملين في غير ما وضعا له ويرى الفقهاء يرجحون الاحتمال الثاني على الاول مثلا اذا قال له اعط كل فقير درهما ثم ان السائل سأل وقال اني ما اعطيت فلانا فيقول لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب ولعل لنفي الباس وحمل عليه النهي والعلم رضوان الله عليهم حكموا بالتخصيص في كل موضع دل الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة او كان الظاهر منهم التخصيص في كل موضع حكم النبي او الامام عليه السلام بامر او نهي ثم نهى عن بعض الافراد المندرج تحت المامور به او امر ببعض افراد المنهي عنه كقوله تعالى اقتلوا المشركين ثم نهيه عن قتل الذمي واما ما حكي عنه الى جهة سؤال السائل كما تقدم فالظاهر التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون الحكم بالتجوز في كلام الائمة ممن يرى ان الامر والنهي ليسا في كلامهم للوجوب والحرمة بل المعنى الاعم منهما وان العموم معنى حقيقي للالفاظ الدالة عليه فحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عنده فيه وان كانت محتملة لافادة التخصيص كالالفاظ الدالة لخصوص الاستحباب او الكراهة مع القول بالتحريم او الوجوب خلاف الظاهر اصلا بخلاف تخصيص العام فلا بد من التامل حتى يتضح الفرق حق الاتضاح قوله عد عاصيا اه اما في التخصيص بالمتصل فهو ظاهر واما في المنفصل فحتى نقول به لكن لا لاجل التبادر لان العموم لما كان ظاهرا او كان كل فرد منه مرادا منه على الظن وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج واسند الى الباقي ولكنه لم يظهر ما نواه فهل ذكر المختص لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غالبا الامر انه لا شك في الاسناد الى كل الباقي لاحتمال ان يكون نوى الاسناد الى غيره ولم يظهره وسيظهره في وقت الحاجة ولكن لا اعتبار لمثل هذا الاحتمال عند العقلاء فلا يحمل العبد بالشك ويقف

الثالث استدلال العلماء بما ورد حديثا بالعامات المخصصة من غير نكير وقد وقع في كلام اهل البيت عليهم السلام فالمطلب احتج الخصم بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس هو المعنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها محتمل وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وبعد وقد لا يمكن الجواب منع احتمال كل واحد من المجازات بل المتبادر والظاهر الاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة وجوابه منع عدم ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المختص والمذاهب المذكورة كلها اعتقادات فاسدة سبحانه على حيث لانه واهية يجل بادنى تامل بعد ملاحظة ما مر

الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء ونحو ذلك مما خاطب الله تعالى في الملك ونحو وامره بانزاله الى السماء الدنيا في ليلة او في ليلة القدر ومنها الى النبي صلى الله عليه وسلم في مدة مديدة بالتدريج ليبلغ هو واوصياؤه من عترته عليهم السلام الى امته الى يوم القيمة ليست مختصة بالموجودين في زمن الوحي بحيث يكون كل خطاب منها مختصا بمن اجتمع شرائط التكليف وحضر نزوله لا يكون شاملا لمن تاخر كالخطابات الكثيرة لمن تولد حين نزول النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ولا مختصة بحاضري مجلس النبي صلى الله عليه وسلم حين قرائته خلافا للاكثر ممن صنف في الاصول من الشيعة والنواصب حيث جعلوها مختصة بالموجودين في زمن الخطاب او بحاضري مجلس الوحي وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل آخر كالاجماع او نص او قياس لنا ان عموم الخطاب من غير معارض الا الشبهة الواهية للخصم وهي امور الاول احتجاج العلماء بها وحملنا على الاعم لا لبطلان الخطابات من غير ذكر اجماع او نص او قياس على الاشتراك مع ان الخصم معترف لعدم ظهور مستند التشريك ولا انقطع العقل مستند الاجماع وقيل بل القياس ولولم يعم ذلك لم يصح ذلك الا بعد ايرادها هو العمدة من الاجماع او القياس ودعوى ظهور المستند بحيث يعلم كل احد من الخصوم مما يحكم البداهة بفساده منه تم

الظاهر عد عاصيا اذ لا يسمع منه الاعتذار بالشك كما هو ظاهر فنعلم انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو لزوم العمل بما دل عليه الحكم المتعلق بالعام وان خصص بمنفصل بل بمنفصلات مرارا متعددة قوله الثالث استدلال العلماء الخ فيرد ايضا انه يمكن ان يكون استدلال العلماء لاجل ما قلناه لا للتبادر قوله وما لا يكون ظاهرا الخ اولا ان اراد ان بالتخصيص خرج العام عن ان يكون ظاهرا في العموم فهو ممنوع وان اراد ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام على الظاهر قبل التخصيص خرج عن كونه ظاهرا في هذا التعلق فمسلم ولكنه ظهر بالمختص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام لعموم فيستصحب قال العضدي ولنا ايضا بعض من اوائل الحجية انه كان متناولا للباقي فالاصل بقاؤه على ما كان عليه انتهى فان قلت ان شمول حكم العام للباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالته على معناه الظاهر وهو تعلقه بجميع الافراد لو وقع دل القاطع او الظاهر وهو التخصيص على انه ما كان مرادا فنقض الظاهر انما كان بمثله او القاطع لا بالشك قلت العام ليس شموله لكل فرد فرد منه بتوسط شموله العزيمة لآخر معه وان كان حين الاغتنام ايضا شمولا للحكم وعند التخصيص اخرج المختص عن شمول العام له وظهر خلافه ولم يبطل شموله لما بقي ولا ريب ان هناك حكما على العام فيتعلق بما بقي حتى يتبين هذا التعلق انه لو كان هناك فرد آخر مخرج لتمم المتكلم الى هذا المخرج ولا يكتفي بتخصيصه بالاخراج والسكوت عليه يشهد بان غرضه تعلق باخراج هذا البعض لا غير واحتمال ان يكون للمتكلم غرض آخر في تخصيص هذا المخرج بالذكر وان كان لبعض آخر ايضا مخرجا ولم يذكره وان كان قائما لكنه مرجوح بالنسبة الى ما هو الظاهر ولهذا يتبادر الى اذهاننا الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم وان سمعنا مثل كثيرة انه ربما من عام الا وقد خص فتامل قوله الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب اه هنا مقامان الاول ان هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة لان يخاطب هو به لا غير ام وضعت لما يعم خطابه وخطاب المعدوم سواء كان معدوما مطلقا او معدوما عن مجلس التخاطب وسبب الاختصاص هل هو امتناع خطاب من ليس حاضرا لكونه الخطاب تشبيه تقتضي تحقق المنتسبين او لعدم من الحكيم ام لا بل السبب عدم تعلق الارادة الواضع بوضعها للاعم العام واما الوضع للمعدوم من حيث الانفراد

وكيف يخفى هذا الخفاء ما كان ظاهرا هذا الظهور مع

ثم يذهب اليه وهو المقام الثاني هو ان هذه الخطابات هل استعملت في الامر العام ام لا فنقول اما المقام
الاول فلا يهمنا البحث عنه لعدم وضوح علم الامتناع مطلقا لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره لان
بعد ثبوت الاستعمال او نفيه يحصل غرض الاصولي اذ يكفي الثاني عدم الاستعمال لم يتفرع عليه عدم
مشاركة المعدوم للموجود في طلب دليل اخر لثبوت التكليف على المعدوم واما المثبت فنقول
بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع في كونه من كلامه تعالى ومما صح الخطاب مشاركا في الحكم مع الحاضرين
فاذا ثبت جواز الاستعمال تكفي ... على تقدير تسليم المشاركة وكون الرسول مبعوثا الى
الكافة مامورا بتبليغ الاحكام الى الموجود والمعدوم وعلم ... ما يدل على المشاركة الى الخطابات
الشفاهية في جل الكتاب والسنة وعلى تقدير الوضع يكون ... اتم اللهم الا ان يجعل البحث في
المقام الاول وسيلة الى جواز الاستعمال وعدمه مبني بشيء وهو فائدة وضع المسئلة على تقدير تحقق
الاجماع ويشير المصنف الى عدمها اذا عرفت هذا فاعلم ان التتبع والوجدان شاهدان على ان من يريد
ان يلقي حكما للحاضر والغائب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ومصححا لان يخاطب
بتوسطه من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطب به وان لم يكن حين النداء موجودا
مثلا نقول اذا اردنا ان نخاطب امة النبي ... مباح لمن ...
فنقول للحاضرين يا ايها المسلمون ... جميع افراده
من يمكن ان يتصف به او يكون متصفا به في احد الازمنة الثلاثة على اختلاف ... على الفاظ
فتنادي الحاضر في الخارج والحاضر في الذهن الملحوظ بتوسط العنوان ويصح الاول ثم الثاني بل
قد تنادي جميع من لاحظناه في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله
المصنفون ... قال بعض الفضلاء على ما نقل عنه ان جواز ... تعلق
بنا الخطاب لا يشتبه على احد قال التفتازاني في شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد
الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد قال الشارح العلامة ذكر في بعض الكتب المشهورة
ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد ... وهو قريب ... المحقق ... العضدي من
ان انكاره ... توجه الخطاب الى المعدومين مكابرة حتى ... اذا كان الخطاب للعمل

خاتمة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

علاقة المجاز كما ترى كان مماشاة وعلى طريق التنزل والا فالحق ان العام
المخصص انما هو مستعمل في معناه الحقيقي الذي
هو العموم منه
تم

استعمال
الثالث ان الكلام بعد انضمام المخصص اذا اريد به جميع افراد العام ثم اخراج مجموع الافراد ما ينافي
يكون المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لا يمنع عن العدول عن اللفظ الدال على الواحد مع اختصاره
غالبا الى لفظ اخر مع طوله وايهامه خلاف المقصود قبيح مستهجن الا لنكتة كما في مثل من له عندي
الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا التركيب يتضمن مالا يتضمن من استعماله وحسنه لان
المخاطب في اول الامر يتوهم ان طرف النسبة وظرف اللبث هو هذا العقد الخاص الذي يضرب
به المثل في الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير سببا في بادي الامر لعدم الوقع في الذهن بخلاف
تسعمائة وخمسين فانه في اول الامر قبل تمام الكلام يتوهم ان الطرف هذا العقد القليل بالنسبة
الى الالف فهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما يراه المخاطبون واطول لك لو على الف الا اثنتين
واستعمل تسعين من غير نكتة يستقبح من قائله ويكون في بعض الاستعمالات ان يكون الغرض
منه الاستهزاء كما اذا ادعى مدع كاذب عند من غصب على اهل الغالب كونه مشغول الذمة بالف درهم
مثلا المدعى عليه تعل هذه الدعوى لك على الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين ويريد به
التعريض والاستهزاء وعدوانهم الى هذا القول ترك لفظ الاخف كيف اوليكون ان يكون له عليه
الالف ولكنه ادعى ما استثناه فتكلم بالواقع واخرج الكلام مخرج الاستثناء اما مع قاصر لزوم
اثبات الاداء لو انتفائها وبالجملة الكثرة هي المخرجة للكلام عن حيض الاستهجان الى ذروة
الاستحسان ثم بعد اللتيا والتي فالشاهد العدل هو الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا
الاستعمال فان كان فيه المسقط للدعوى والا فليس هناك الا التشنيع وعند العقل الحاكم
قوله علاقة المجاز اما العلاقة المتصورة في هذا المقام لا يخرج من احد الامور الاربعة علاقة
الجزء والكل وعلاقة الكلي والجزئي وهي التي تكون بين العام والخاص المنطقيين وعلاقة العموم
والخصوص وهي المتصورة بين العام والخاص الاصوليين وعلاقة المشابهة عند من قال بالاول اما
الثاني فلا يمكن وعقل انه ليس الخاص الاصولي جزء او كجزئيا للعامة كما اشرنا اليه اما علاقات
علاقة الكل والجزء يتصور في الكل المجموعي وجزئه وليس هو مرادا من العام الاصولي ولا يحمل على
نوع واحد من الانسان مثلا انه كل انسان لعم يصدق عليه الانسان اي هذه الماهية وهي كلي
منطقي لا اصولي ومن قال بالثالث فلنا مطالبته بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر يجوز

الرابع

والمخصص انما يخرج البعض عن الحكم المتعلق به سواء تحقق بمتصل من شرط او صفة او غاية او استثناء او نحوها او بمنفصل لفظي او عقلي لعدم الدليل
على المجازية مثلا قولنا اكرم بني تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على كل واحد من بني تميم غاية انه ليس في جميع الازمنة في الاول وليس على جميع الاحوال
في الثاني وكذا اكرم بني تميم الطوال الحكم على كل واحد ويكون لا مطلقا بل اذا اتصف بالطول لا انه اكرم طوال بني تميم اي بعضهم وهي بريد عموم و هذا
يصح ان يقع واما العقلاء منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم او الحكم على كل واحد بعد اخراج
الجهال منهم وكذا الحال في المنفصل مثل اكرم بني تميم ثم يقول لا تكرم الجهال من بني تميم معناه اكرم علماء بني تميم ولا بد ان يكون في الكلام الاول ما يعين
قرينة ما لهذا او حالية بها يطلع المخاطب على مراد المتكلم ولا يكفي المخصص الا مع اتحاد المجلس او عدم لزوم ابهام المخاطب قبل وقت الحاجة والعمل اذا عرف

هذا فاعلم ان العام المخصص لا بد ان يكون الحكم فيه متعلقا
بالافراد
فقط الكلي منحصرا في فرد او فردين او نحو
ذلك الاصح كانت كل ومانة الا الا احمق ويكون
الكلي منحصرا في واحد وقبح ان يقول ويقول
ان المراد بكل دمانة دمانة واحدة فلا تغفل
منه تم

الواضح لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس بجيد
ومن اطلقه عليه لا يعني انه اشتمل على كل ما له الا اضافة جميع مراتب علومهم مع انه مهر على الخلاف
لم يستعمل العام في الواحد بل جعل الواحد عاما او اطلق لفظ عليه ومن قال بالرابع فلا بد ان يقول
بان غاية التخصيص تكون الى كثرة قريبة من مدلول العام مع انه قد قيل عليه ان مثل هذا الاستعمال
ليس تخصيصا عند الاصولي فتظهر بعد الاحاطة بما ذكرنا الى المصنف **قوله** والمخصص انما
لم يخرج المخصص على هذا المذهب البعض عن الحكم بل اخرجه عن العام ثم اسند اليه بعد الاخراج الا
ان يريد ان المخصص اخرج البعض عن الحكم الذي يظهر في بادي النظر قبل ذكر المخصص واما
الحكم الواقعي فالمخصص فيه يكون حاله ما قلناه وكذا لو تجوز المص واراد بالاخراج ان المخصص
كشف عن عدم تعلق الحكم بالبعض لا انه كان داخلا تحت الحكم فاخرجه المخصص وهذا هو المعنى
الحقيقي للاخراج **قوله** ولكن لا مطلقا بل من اتصف بالطول او المراد انه يمكن ان يكون غرضه
من هذا الترديد في المراد احد امرين احدهما ان العام في التركيب التوصيفي مجموع اللفظ المركب في ليس
الجزء حتى استند اليه الحكم بل الحكم على الذي يحكم عليه بالعموم او الخصوص وهو اول هذا التركيب هو كل طويل
من بني تميم فاستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ويلزمه بحسب المفهوم وهو المدلول الالتزامي التخصيص و
اخراج القصار منهم بالمرجع المتكلم الى هذا المفهوم وما يلزمه حين التكلم فضلا عن لزوم وقصد
الاخراج وعلى هذا يندفع عدم الاستقلال في القاعدة العربية الظاهر بين قولك ايت بحيوان ماشي
وقولك ايت بحيوان فالحق ما شيئا ليس بكسر الحيوان فان الثاني لا يدل على المراد منه الا مع ضم الثاني
والثاني ان يكون العام هو الموصوف واخرج الكلام بعض الافراد منه بتوسط التوصيف وحكم
على البعض الباقي ولا شك ان البعض بني تميم مثلا لا يستلزم استعمال الفاظها لهم في المعنى العام اولا
بعض الا الكل **قوله** الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم لم يظهر لي وجه لهذا الترديد وارجاع
الاستثناء الى الصفة وقوله او الحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وجه ظاهر **قوله** فاعلم ان الحكم
الحكم في العام متعلق بكل واحد واحد من افراد الكلي لا بنفسه ولهذا لا انتفى فيح قولهم رايت
الشمس اي هذا الكلي ويقول فيح رايت كل شمس فالحكم المخصص هو قولنا اكلت كل رمانة حلوة

ربما قيل

البحث الثاني اختلف في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه وفي مبلغ البحث عند من قال بوجوب البحث حتى يحصل الظن او يحصل مع
حصل القطع ما لا اكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه وما استدل او الدليل عليه غير منقح والاولى الاستدلال عليه بان اطاعة الله ورسوله
واتباعهم لا يتحقق الا بالعمل بمرادهم فلا بد من العلم او الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه على الظن بمقتضى التتبع
الحاصل انه لا دليل على وجوب العمل بمدلولات الالفاظ بدون العلم او الظن بانها المراد والا طاعة الواجبة مبني على ما لا يختلف
به وههنا منه تم

مع انضمام هيئات مركب من اجزاء الرمان الحلو في الواحد لا في قولنا اكلت الرمان الحلو اي هذه الطبيعة
مع انضمامها اولى فرد واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره المص ره ولا ينطبق على شيء من المذاهب
المشهورة في المراد بالعام المخصص كما اسلفنا لان القائل بان العام حقيقة في الباقي يقول بتعلق
الحكم بالمراد لغرض وبالجملة بما بقي لا بالامر الكلي وكذا من يقول بانه مجاز فيه او بدلالة الباقي باسمه
وكذا من يقول بان الحكم الا بعد الاخراج فان الحكم عنده متعلق بما بقي كما صرح المص ره اتفاقا هو
ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او اشتمله او نحو ذلك على انه لا معنى للاخراج
بالمتصل او بالمنفصل عن الكلي المنحصر فيما تعلق به الحكم لانه لا انه المقصود من قول القائل
ان الحكم في مثل كل ما لا يخص بالملاقات لا القليل متعلق بالمال الكلي والكثير منحصر في الكثير فتامل
قوله اختلف في جواز التمسك بالعام اه من ذهب الى الجواز قبل الفحص عن المخصص العلامة
في التهذيب كما يظهر من بعد ليله ومن اطلق منه انه قائل بالجواز قبل استقصاء البحث لا قبل البحث مطلقا ولظ
ما قلناه وقيل ان هذا مذهب جماعة ويحتمل انه قول من لا يعتد به وقد استضعف هذا القول جماعة
من الاصوليين والحق انه قوي متين وسنتقل بعض ادلته مع ما استدل به العلامة ره حتى يظهر ما
نسبنا اليه ويكون الاحوط العمل بالمشهور **قوله** ره والاولى الاستدلال عليه اه حكمه بعدم النفع
وما اظنه ينفع لان قوله ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه مجرد دعوى بلا دليل بل الدلالة
الواردة للعموم في لغة العرب صيغة مختصة تدل على حصول الظن بالمراد بمجرد سماع العام وعدم
علم المخصص كما هو شأن الحقائق في تبادر المعاني الحقيقية منها وما هذا الا لحصول الظن بانها المراد
منها فان تمسك بشيوع التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا يعني للتمسك في قوله بل الظن بالتخصيص
حاصل اذ مثل هذه العبارة يستعمل عند تمام الكلام الواصف بما زعم المتقي وقد جعل بعضهم هذا دليلا
منفردا وتقريره هو ان شيوع التخصيص صار سببا لتساوي احتمالي ارادة العموم وعدمها او لرجحان
الثاني فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص من حيث الغرض التخصيص وان ظن دلالته عليه اجمالا الا بعد
الفحص من المخصص وعدم الاثر لظاهر الاشتمال به وبعد الفحص وعدم الوجدان ان حصل
الظن بعدم المخصص لا اقل من رجحان الاستدلال وان حصل القطع وان وجد المخصص عمل بمقتضاه

والتخصيص

وانه اقل من الشك في صدق الطاعة والانقياد على اتباع الظاهر فالطاعة الواجبة لا تتحقق قبل البحث وبعد قطع لمع علم حصول الظن
في كل فرد ولا ينافيه قول اصل المخصص لعلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وحال الاجماع عنه فان مثل هذه المسائل غير حقي منه تم

ولا يخفى على كلام المصنف ره على ما قررناه بحمل ما قبل الرقي على التشادي وما بعده على الرجحان وورد هذا
الدليل بوجوه منها انه لو تم هذا لزم ان تكون نسبة صيغ العموم الى العموم والخصوص معا وبين
او يكون الخصوص راجحا فاي معنى لدعوى تبادر العموم من هذه الصيغ وللقائل ان يقول انا
لا ندعي التبادر الا عند الغفلة عن المثل وهي ما من عام الا وقد خص اذ يكفينا هذا القدر لاثبات
الحقيقة كاثبات حقائق المجازات الغالبة الكثيرة الدوران مثل ما لو فرضنا ان الاسد لم يزل اهل
استعماله الا في الرجل الشجاع مع القرينة فمع هذا اذا سمعناه يتبادر الى اذهاننا مع الغفلة عن العرف المشتهر
الحيوان المفترس ومنها ان هذا الدليل لا اصل له اذ الغرض منه لما كان شيوع التخصيص كثيرا
بالمخصص المتصل والمنفصل وهذا امر لا يعتد به بعيد ولا شك بها نبه ومع ملاحظة هذه الكثرة
كيف يحصل الظن بان المراد هو العموم والجواب ان هذه الشبهة في مقابلة الوجدان فانا وان راينا
التخصيص كثيرا لكن يبقى الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما هذا الا لان ارادة المتكلم
ظاهره عندنا لا بعارضها التخصيص لاسيما بالمنفصل الذي لا حكم بصحة الفصل الا بعد تامل بالغ
ومنها ان المسلم هو شيوع التخصيص مطلقا واما المنفصل فلا بل هو قليل بالنسبة الى العام الذي هو
محل الاشتباه والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه الذي يحتاج الى الفحص نعم لو ثبت هذا القسم
من الشيوع لاثر فيما نحن فيه لانا اذا راينا عمومات كثيرة من غير مخصص ثم راينا المخصص لجميعها
بعد حتى غلب على الظن ان العام الباقي على عمومه نادر فلا يحصل لنا الظن بالعموم الا بعد
التفتيش وبعد حصول هذا التتبع لا فرق في هذه المسالة للتتبع لانا نقول ان هذا التتبع يحصل
الفحص من وجود المخصص لعم تنفع شهادته للعموم انا اكتفي بمثلها في هذه المقامات **قوله** ولا
اقل من الشك اه بيان الذي يجب ان يحصل على تقدير عدم البحث هو الشك في صدق الطاعة
لو عملنا بالعموم لا اقل منه ولا يحصل مع وجدان التخصيص ويجب البحث والفحص عن المخصص لمن
يقتضي واعلم بل قالوا او جعلها في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا
الدليل لو تم فانما يفيد وجوب البحث عن المخصص لا غير **قوله** وعند فقد لمنع عدم حصول
الظن اه لم يدع المستدل السلب الجزئي بل ادعى السلب الكلي وهو انه لا شيء من افراد العام

وانت قد عرفت حصول الظن قبل البحث
وان لم يكن غالبا اعلم ان القائلين
بوجوب البحث

البحث الثالث اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة اقسام وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او كان العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما وعلى كل تقدير فاما القطعية
الظنية اما بحسب المتن فيهما او بحسب السند فيهما او بحسب المتن في العام وبحسب السند في الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس او كلاهما مجهولي التاريخ منه تم

اتفقوا على اشتراط الظن والقطع متمسكين بما نرى ولم يلتفتوا بخلاف الفئة لاصولهم المهملة وفيه هذا الصواب ما حررناه لك انتهى وظهر من كلامه ان البحث عن وجود العارض انما لا فائدة لانه اصل نافع يدل على ان المطلوب الاصلي هنا هو العمل بما بلغنا من المعصوم من باب التسليم سواء كان حكم الواقعي او حكما ظاهريا بل لو لم يحصل عنده وكان الراوي ثقة عندنا كان موافقا للواقع او لا لانه عليهم السلام اذن بقول الثقة اذا بلغكم عنا حديث او وصل الحكم فتثبتوا ولا تفتشوا عن العالم فان اطلعتم عليه فعليكم بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله الواقعي ومع سكوت قرينة انهما اخذتم وسعكم ولم يصل النادر بهذا المضمون ولو فرض وجوده لكان من بعضهم سلام الله عليهم لبعض الشيعة مع ان المتكلم منهم ما المنافي منهم مكلفون بالتبليغ والناس مكلفون في حكم الله عليهم قوله اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب الى ما ذكره الصورة لبعضها احتمالات

او العام منطا ما الخاص فقط فهذه هي الف وخمسمائة وستة وثلثون قسما والخاص المؤخر اما بعد وقت العمل او قبله فهذه الف وسبعمائة ما شاءه وثمانون قسما وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام في جواز مطاوعة الخاص للعام في كونه بيانا او ناسخا وتحقيق الحق في كل واحد واحد على التفصيل مما يفضي الى غاية التطويل فنقول المراد بالقوي ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم المراد بر ههنا ما دل الدليل على اعتباره ويجيء تفصيله انشاء الله تعم اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص علم ورووده بعد وقت العمل بالعام في الكتاب والاخبار النبوية متحتم

يشكل عدم تحقق في اخبارهم ع بانا كثيرا ما نرى الخاص مثلا في كلامهم ع والعام في الكتاب او في الخبر النبوي صم ولا شك ان الخاص ح يكون ورووده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد ان يكون ناسخا وبني على هذا اذ لان العام في كلامهم والخاص في الكتاب او السنة وكذا اذا كان كلاهما في كلامهم مع ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر ومكان مع تحقق مثل هذا كثيرة والحق انه لا نسخ بعد النبي صم الا انه يمكن ان يقال انهم ع كانوا سمعوا جميع احكامه لكم وقد استمر البقية اليهم ان الحكم الظاهري باقي الى زمانه كما خاف نسخ فظهر وحقق هذا الزمان حكم النسخ واما انه لم يظهر لجميع الامة فهو لمصلحة راها كما في علم بيان المجملات والمتشابهات ولقد خالجني هذا الاحتمال مدة وهو طويل ثم ظفرت عليه في كلام بعض الاعلام **قوله** ان العام فقط اه الاولى ان يراد بجهل التاريخ عدم العلم بتقدم احدهما وتاخر الاخر وهذا شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او فاديخهما معا وهو الذي يتفاوت به الحكم فيبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر ونح عن حال التقدم والتاخر فليس مطمحا في هذا النظر ولهذا ترى القوم لم يهتموا احمل الا كا فتم المنقوة **قوله** وقد وقع الخلاف في كثير الخ اقول لا باس ان نشير الى اوائل بعض الاقسام مما ذكره القوم لان المحقق ره ادعى الظهور في البعض من غير ان يذكر الدليل وكان الكلي بما في المبسوطات والاغلب الحكم بديهيا فنقول القوم قولهم ان العام والخاص اللذين اما ان يكونا مقترنين هو ان يكونا في كلام بعد واحد بحسب العرف ولا ريب في كون الخاص بيانا ح اذا كان متصلا كالشرط والاستثناء واخواتهما سواء كان مقدما في الذكر او موخرا ان المقدم والظاهرا ان نظر الاصوليين ليس اليه بل الى المنفصل وهو الذي يبحث عن حاله تارة مع العام فنقول اقتران المنفصل الفعلي يتصور مع التقديم والتاخير ايضا ولا يتصور بانه يكونا معا في زمان لان الكلام تدريجي الوجود ولا شك ان العرف قاض بان الخاص في كلا التقديرين بيان واحتمال النسخ لو جوزناه قبل حضور وقت العمل يرجح هنا لانا لا نعلم مصلحة في ان يحكم المتكلم حكما عاما ثم يظهر وقفه بلا فصل لان المصلحة المتصورة ليست

فههنا العمل بالعموم في زمان مع اعتقاد استمراره ظاهر الثبات المكلف عليه اذ المفروض عدم حضور وقته ولا الاخبار بعينه الاعتقاد لان المخاطب لا يعتقد شيئا الا بعد تمام الكلام وانصراف المتكلم عنه الى غيره والمفروض كونهما في كلام واحد عرفا فاحتمال ان يكون هناك مصلحة لا نعلمها احتمال مرجوح عند العقلاء ولهذا تراهم يحكمون بكون الخاص بيانا لا اتفاق لو اقل عقولهم وليس غرضنا في هذا المقام الا دعوى الظهور هذا حال الاقتران واما تقدم العام فيكون على وجهين كما اشار اليه المحقق الاول ان يكون بعد حضور وقت العمل فانه لا ريب في كون الخاص ناسخا اذا حضر وقت العمل بالعام فعمل المكلف بهذا الخاص ايضا ثم بين الشارع له ان حكم هذا الخاص مغاير لحكم العام واما اذا جوزنا ان يامر الشارع المكلف بعام وهو يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل به مطلقا او في خصوص هذا الخاص وان عمل به في ضمن الافراد الاخر منه فح لا يعلم ان الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام هل هو ناسخ او مبين تاخر عن وقت الحاجة لكون المتكلم عالما بتعلق حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص كما ذكره المحقق وكون المتكلم عالما بان هذا الخاص سيجيء في الواقع او فاسخ ليس بعينه لنا اذ نحن لا نعلم الا خاصا ورد بعد حضور وقت العمل ولم يعمل به وهو كما عرفت محتمل للامرين عند المكلف الا ان يكونوا عالمين بان المتكلم انما الخطيب عليه بتعلق حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فح يمكن دعوى الظهور بمعنى انه ظاهر معلوم لا بمعنى انه راجح كما ادعا ولكن لا شك في ندرة عام وخاص بهذه الخصوصيات ان لم يجزم بعدمه ثم ان تحقق كونه ناسخا او مبينا اذا لعقوه احدهما بعد ان لا يعمل به المكلف تظهر للمجتهد وتقليد المكلف في صورة وهي العقدة على تقدير كونه تابعا للاداء الا بامر جديد اذ كونه ناسخا يقتضي ان يكون مطلوبا في الوقت فيقضي في الوقت الثاني واما على تقدير كونه مبينا فلا والثاني ان يكون قبله وكونه بيانا ظاهر واما تقدم الخاص فليعلم ان العام المتاخر ايضا يحتمل ان يكون ناسخا او مبينا وقد ذهب الى كل فريق وان كان الثاني اشهر واستدل على المشهور بانهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص وتنجيزه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وحمله مجازا فيه وهو هين عند ذهنك الحذر وبين ذلك فكان اولى بالذكر

وقيل في علة معرفته النسخ وكون التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة واما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وعندنا لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ ليس له علم حادث مبطل للشيء بل النسخ اظهار لانتهاء زمن التكليف لان الشارع كلف بطريق الاستدامة ثم ظهر عليه مصلحة لم يكن يعلمها فرفع الاستدامة وابطلها فقائما انه مبني على اصل فاسد هو عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة وقيل عليهما ان التخصيص شايع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل السابق من طريقة المحقق بعيد اذ ليس مثل هذه الادلة الظنية معتبرة عندنا في اثبات اصل اصيل اصولي ولا يحضرني الان دليل تام على هذا المطلب بحيث تطمئن النفس اليه ولا ادري من اين حكم قبل جميع التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العام والخاص اللذين وصلا الينا من الائمة ع يمكن العمل بتقدم احدهما على الاخر من جهة تقدم الراوي او تقدم عنه واما العلم بورود العام لعل حضور وقت العمل او قبله ولا بد فيه من نظر اخر وكلاهما مما كان الى نظر المجتهد من ملاحظة الجزئيين وليس النظر فيهما وظيفة الاصولي ولكن نقول ههنا ان طول الزمان بين صدور الخاص عن المعصوم ويعد ان يكون ورود المتاخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم كما ان في تصور يكون هذا الاحتمال غير بعيد مثلا لو فرضنا ان النبي صم اخبر بالخاص والصادق ع اخبر بالعام او بالعكس فمن البعيد ان لا يحتاج احد في هذه المدة الطويلة الى العمل بما قاله النبي صم حتى يحضر زمان صدور الخبر عن الصادق ع فكذا كلما فرضت المدة اطول من الاخرى يكون الاحتمال ابعد وكذا لو فرضنا صدور واحد من الجزئين من امير المؤمنين ع والاخر من الكاظم او من القائم ع فيكون احتمال النسخ اظهر سيما اذا كان الراوي للخبر المتاخر عن من تقدم في العلم وكانت المسئلة مما الاحتياج اليها نادرا لان في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي بالبيان المتقدم ابعد نعم لو كان الراوي مثل محمد بن مسلم مثلا وكانت المسئلة من الطهارة او الصلوة فح لا يبعد دعوى علمه بالخاص المتقدم وان كان صادرا من النبي ص فيصير كونه بيانا اظهر وان اذ قد

فالقائلة ناسخ لحكم العام في مورد ذلك الخاص لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة من غير داع اصلا اللهم الا ان يكون المتكلم عالما بتعلق حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فان القائل ان الخاص سيجيء كما في صورة تقدم مطلقا وهو الوجه في انضمام التقسيم الى ما بعد وقت العمل وما قبله بالخاص المتاخر في قولنا والخاص المؤخر اما بعد وقت العمل او قبله وما عدا ذلك خالطه بيانية الخاص للعام وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع السيد المرتضى والشيخ وجماعة من اصحابنا ومن العامة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا وتوقف بعضهم والبرهان المحقق بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم فقال الخاص ظني عارض عاما قطعيا فقال ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط وصحة والغاية ونحوها او منفصلا يجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا الظني والا فلا لضعف العموم في الاول وقوته في الثاني والاولى التوقف في تخصيص القران بخبر الواحد للشك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القران على الاطلاق وحجية خبر الواحد وحدة على الاطلاق اما القران فلان من لا يوجب الاول يجوز ان تكون عمومات القران حين نزولها مقرونة بقرائن يظهر المقصود بها للمخاطبين في ذلك الوقت مع ذلك التجويز فلا نعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا

ان احتمال النسخ بالمعنى الذي مر ذكره ليس ببعيد في احاديث العترة الطاهرة ع وقد ورد عنهم الامر بالاخذ بالاحدث فالاحدث كما يجيء في باب التراجيح وقد قالوا ايضا بقول مطلق ايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد نقل الجمهور ايضا عن ابن عباس انه قال انا كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتاخر ولكن الاحوط العمل بالمشهور ما لم يعارضه احتياط في العمل بخلافه هذا كله في صورة العلم بالتاريخ واما مع الجهل فقالوا انه لما تبين ان في الصور الثلث نعمل بالخاص وصورة الجهل لا تخلو عن احد من الاقسام الثلثة ظهر حكمها ايضا **قوله** والظاهر قد عرفت حال الظهور وعرفت ايضا ان كثيرا من الاحتمالات لا اصل له **قوله** ومنع السيد ع اه الاطلاق في كلام السيد مقابل للتفصيل الاتي **قوله** على ثبوت حجية خبر الواحد مطلقا اي سواء كان له معارض من ظاهر القران ام لا **قوله** الاول تجويزنا الخ لو ابقي هذا الدليل على ظاهره لدل على عدم حجية جميع الظواهر القرانية بمجرد احتمال التجوز سواء في ذلك العام وغيره وسواء في ذلك التخصيص عن القرينة وعدمه لان مع التخصيص عدم الوجدان ان احتمال الوجود باق بحاله مع ان يكون جميع القران وغيرها من خطابه مقرونا بقرائن يظهر المقصود بها للمخاطبين ومع ذلك فلا نعلم حجيتها والجواب انه قد مر ان المخاطبون بالخطابات كالحاضرين فعلى المتكلم ان ينصب لمخاطبته قرينة تدل على مطلوبه اذا لم يرد الظاهر فاذا حضر وقت عملنا ولم يصل الينا ما يصرفنا عن ظاهره مما كلفنا به نعمل بالظاهر والعدول عنه خلاف فرضنا ان القائل حين مراده وانه نصب القرينة مع عدم بلوغها الينا لا سيما مع الفحص يقدر الامكان فلا يضرنا مع ان هذا التجويز مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم منه عدم حجية ظواهر الثاني بالنسبة الينا فما هو جوابنا هو الجواب ان يقول وجهه التوقف بانا لما جوزنا كون عمومات القران حين النزول مقرونة بقرائن يظهر منها المراد وقد اجزنا عدل بالتخصيص وقوي هذا التجويز بحيث صار وقت ارادة العموم مشكوكا منها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لما يجيء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا توقفنا والظاهر ان مراده ره ما قلنا فلكن عبارته قاصرة عن المراد

الثاني لزوم طرح اكثر الاخبار المروية في كتبنا الاخبارية مما ورد في تفسير الايات بعض الاحكام ويظهر ذلك لمن تتبع الكتب الاربعة وغيرها سيما المحاسن وتفسير علي بن ابرهيم وعيون اخبار الرضا عم فان بعضها بل اربعة اخماسها اما يخالف الظاهر الذي يفهم بحسب الوضع اللغوي كاخبار تفسير الشمس بالنبي ص والنهار بعلي بن ابي طالب عم والليل بغلاده وفسر السكاري بسكر النوم وغير ذلك مما هو اكثر من ان يعد ويحصى الثالث الروايات التي تدل على حصر علم القرآن في النبي ص والائمة عم منها ما رواه الكليني عن الصادق عم قال انما يعلم القرآن من خوطب به ومنها ما رواه في كتاب الروضة عن ابي عبد الله عم في حديث طويل واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه ان ياخذوا فيه بهوى ولا راي ولا مقاييس اغناهم الله عن ذلك بما آتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث م
متن م

ويمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر اذ تشككنا في جواز العمل به وامثال العرف يعني بالتبع لا ترى المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على القائم فتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص مع انه لا يعارضه من المولى في العمل بمثل هذا الخبر فالظاهر لا يجوزه اهل العرف اليه وما هذا الا لحجيان العمل بالظاهر عندهم **قوله** الثاني لزوم الخ وفيه نظر اذ لا منع جمع بين ظاهر الكتاب وباطنه بالظن ان الائمة عم كما استدلوا بظاهره عم فسروه في موضع آخر بخلافه فليراجع مظانه من اراد البحث **قوله** الثالث الخ ان اريد يعلم القرآن القطع بمراد الله تعالى منه في جميعه فلا شك في انحصاره فيهم عم والروايات شاهدة عليه ولكنه لا يدل على مقصوده وهو عدم جواز العمل بالظواهر القرآنية بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف هذا الظن على العلم والقطع بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما يشمل العلم بالبعض والظن بالبعض فليس منحصرا فيهم والروايات لا تشهد عليه **قوله** قال عم انما يعلم القرآن الخ اقول لا شك فان الله انزل مع رسوله الكتاب الى عباده وخاطبهم فيه بخطابات احكامية كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك عليهم قصصا واوعدهم والنبي ص بلغ ما انزل اليه ولم يفسر جميع الفاظ القرآن للناس لانه كان بلغتهم وهم اول من امر به من الكلام م فلا يجوز لاحد ان يدعي ان شيئا من القرآن لا يعلمه احد وعلمه مطلقا منحصر في النبي ص والامام م بل الذي يدعي وهو الحق ان علم جميع القرآن بتفسيره وتاويله ظاهره وباطنه منحصر فيهم وهذا هو المراد من قوله م انما يعلم القرآن من خوطب به يعني غير النبي ص فانه الذي خوطب به خطابا كاملا شفاهيا والخطاب الى الغير انما يكون بتوسطه واما الائمة عم منهم في حكم النبي لانه يجب عليه ايداع العلوم جميعا مما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عند الاوصياء فاذا لا يدل الخبر على مطلوبه وهو عدم حجية ما يفهم منه ظاهرا الا لو دل دليل على ان ما يفهم منه ليس مرادا وان حجية الظواهر مشروطة بالعلم بجميع القرآن ولا تحقق للمشروط مع عدم شرطه لكان هو المثبت لا ما استدل به المستدل انما ينفع الخبر لاثبات عدم وجود الشرط يعني الاختصاص بالنبي ص ومن قام مقامه ص **قوله** ومنها ما رواه في كتاب الروضة الخ هذا الحديث ايضا يدل على اختصاص العلم

قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... القرآن ... الي ... من علم ...

ومنها ما رواه في الاصول ايضا بسند عن الصادق عم قال قال رسول الله ص من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك والاخبار في اختصاص علم ذلك بالائمة عم ظاهر متن م

بجميع القرآن بهم م لان قوله عز وجل فيه تبيان كل شيء يدل على ان جميع الاحكام يستنبط منه ولا يبعد ان غيرهم لا يقدر على الاستنباط القليل منه حتى ادعى انهم اهل القرآن الذين يعلمون كل الاحكام منه ولا يحتاجون الى قياس وغيره **قوله** ومنها ما رواه في الاصول الخ ان كان المراد بالافتاء هو القطع بحكم الله الواقعي المستنبط من الكتاب فلا شك في انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف عليه هذا الاستنباط وهذا القطع يحصل للمعصوم م بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من القرآن واما غيره فان حصل له قطع ففي قليل من المسائل الاجتهادية لان اكثر ما يحصل فيه القطع من المسائل الفرعية التي ليست محلا للاجتهاد ولكن اختصاص هذا المعنى بهم عم اذ اختص الافتاء بجميع الاحكام المستنبطة على النحو المذكور لا يدل على انه لا يجوز لنا الافتاء بظاهر القرآن لان معنى الافتاء على راي المخطئة هو القطع بان ما ادى اليه اجتهاد المفتي وهو الظن او القطع بحكم الله الواقعي هو حكم الله في حقه وحق مقلديه بمعنى انه يجب عليهما العمل به وهذا الظن يحصل لنا من الظواهر المحكمات على راي المجتهدين والعمل بالظن الذي هو محل النزاع ليس الا مثل هذا الافتاء لانه القطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب او السنة حكم الله في حق المكلفين بالمعنى الذي سلف وان كان المراد منه القطع بحكم الله الظاهري حتى لا يحتاج الى الظن بان دليل الحكم الفلاني محكم غير منسوخ سواء كان ناسخا ام لا فهذا الظن لا يحصل الا لغير المعصوم فان قلت فعلى ما تحمل المفتي فنقول على المعنى الاعم من القاطع بالواقع والقاطع بالظاهر والمراد بمعرفة الامور الاربعة معرفتها بحسب الوسع ظنية كانت او قطعية وينبغي التنبيه على امور الاول ان النسخ لا يترتب عليه الا يتوقف فهمه عليها لانها عبارة عن كون حكم واقعا لا حق على الظاهر وانما قلنا على الظاهر لان الرفع الحقيقي لا يتصور بالنسبة الى الله كما اشرنا اليه في اول البحث واما الاحكام والتشابه فهما من عوارض الدلالة فان اللفظ ان كان دلالته على ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون محكما والا فهو متشابه وليس الغرض من معرفتهما الاحصول القطع او الظن بالمراد او التوقف الى ان يظهر ويحصلان من العلم بالوضع الواحد او المتعدد والعلم بالقرائن والمراد من العلم ههنا ما هو اعم من الظن الثاني ان طريق معرفة عموض هذه

وان ان المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره لا ما ذكروه في كتب الاصول من ان المحكم ما له ظاهر والمتشابه ما لا ظاهر له كالمشترك لقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الا ان اذ اتباع المتشابه بالمعنى الذي ذكروه غير معقول ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين عم في حديث طويل يدعي فيه اختصاص العلم بالاحكام به فما نزلت على رسول الله ص اية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يعطيني فهمها وحفظها الحديث ومنها ما رواه بسنده عن محمد بن عمار عن احدهما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فرسول الله افضل الراسخين في العلم وقد علمه الله تعالى جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله والذين لا يعلمون تاويله اذا قال العالم منهم بعلم فاجابهم الله تعالى بقوله يقولون آمنا به كل من عند ربنا والقرآن خاص وعام ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون في العلم يعلمونه ومنها ما رواه عن سلمة بن محرز قال سمعت ابا جعفر عم يقول ان من علم ما اوتينا تفسير القرآن واحكامه وعلم تغيير الزمان وحدثانه الحديث ومنها ما رواه عن الصادق عم في حديث طويل انما نزل عليكم ان تقولوا شيئا ما لم تسمعوه منا الحديث ومنها ما رواه في تفسير انا انزلناه عن ابي جعفر عم قال مكث علي بعد محمد الاول بعث الله قال فان قلت لا فقد ضيع رسول الله ص من في اصلاب الرجال من امته قال وما يكفيهم القرآن قال بلى ان وجدوا له مفسرا قال وما فسره رسول الله ص قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب الحديث ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن علي عم قال يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله ص قد قال قولا آل منه الى غيره وقد قال من وضع في غير موضعه كذب علي فقام عبيدة وعلقمة والاسود واناس منهم وقالوا يا امير المؤمنين فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف قال سلوا عن ذلك علماء آل محمد ص ومنها ما ورد ان تفسير القرآن بالراي غير جائز حتى قال الطبرسي متن م

بالظن المستفاد من ظواهر الالفاظ والعمل بخبر العدل من غير تفصيل وان لم نامن من الوقوع في الخطاء من يقتدي على التفصيل فلا بد له من دليل وقد تكلمنا على ما قالوه في هذا المقام في المبحث السابق ولعل الغرض منه معرفة المخصص والمعارض والناسخ فمخصص الاشتراط بالاخير لان النسخ قليل يكون معرفته بفحص قليل فلا يلزم منه عسر واما المعارض والمخصص فاكثر من ان يحصى فلهذا يجوز العمل بالظن الحاصل من اصالة عدمهما الى ان يظفر بهما **قوله** والظاهر ان المحكم الخ المتشابه هو المشتبه الملتبس ماخوذ من الشبه لان احد الشيئين يلتبس بالآخر فلا يعرف احدهما من الآخر فاطلاقه على ما لا ظاهر له واما اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره فان علم ان ظاهره غير مراد ولم يعلم المراد منه فالظاهر انه داخل تحت ما لا ظاهر له اذ المراد منه ما لا ظاهر له اريد منه سواء كان له ظاهر لم يرد ام لم يكن له ظاهر وان لم يعلم فاطلاق المتشابه عليه ان ثبت في شرع او عرف فهو المتبع والا فيكون من التفسير بالراي واما الاستدلال بقوله عز وجل من قائل يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله فلا ريب انه انما يدل على ان الذي في قلبه زيغ يعرف المتشابه فيتبعه طلبا للفتنة وطلبا للتاويل ولا شك في ان من يحمل اللفظ على احد معنييه من غير دليل بل بمجرد الهوى قد اتبعه طلبا للفتنة والتاويل واما من يحمل ما له ظاهر على ظاهره مع عدم القرينة في الكلام على ان الظاهر غير مراد فاين طلبه للفتنة والتاويل **قوله** ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين عم هذا الحديث مع حديث معوية وسلم ظاهره في اختصاص علم الجميع بهم **قوله** ومنها ما رواه عن الصادق عم الظاهر ان المراد الافتاء من غير دليل معتبر شرعا ولعل القول بما يظهر من القرآن منقول بما سمعوا من رسول الله ص وكيف لا وهم عليهم السلام حثونا على عرض ما ينسب اليهم على كتاب الله والعرض على الكتاب المفسر بالخبر عرض في الحقيقة على الخبر **قوله** ومنها ما رواه في تفسير انا انزلناه الخ الظاهر ان مراده من التفسير ليس بيان ما يفهمه العرب من الحقائق والمجازات الشائعة بل بيان ما خفي عليهم **قوله** ومنها ما رواه الشيخ في هذا الحديث يدل على ان الافتاء يتوقف على معرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام من الكتاب والسنة

النسبة فقد يكون من جهة الرواية متواترة كانت او احادا منتهية الى المعصوم او لا كما يرى عدد التواتر او الاحاد ان الحكم المستفاد من آية خاصة كان معمولا به في زمان ثم نزلت آية اخرى منافية للاولى منافاة النفي والاثبات فامر النبي ص بالعمل بها وترك الاولى واما اذا انتهى الى المعصوم فيكفي ان يقول هذه منسوخة بهذه وقد يكون من غير جهة الرواية مثل ان نعلم ان دالة حكم واية منافية لها بحيث لا يجتمع معا وكان العلم بتاريخهما حاصلا لنا قبل او بعد فعلمنا من تاريخ المؤخر انها نزلت بعد حضوره وتنا العمل بالاولى فعلى هذا يحصل من غير هاتين الطريقين الثالث ان السيد المرتضى نص على ما نقل عنه قال ان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه فلا يحصل فيه اشتباه وقال بعض الافاضل قدس سره انه قد يحصل فيه الاشتباه اما للغفلة لنقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمينان النفس به اذا عرفت هذا فنقول المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء بحكم من آية مشروط بان يحصل للمفتي قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد الفحص اذا كانت محتملة لواحد منهما فان حصل يعمل بمقتضى ما حصل والا فان حصل القطع او الظن بعدم عروض هذه النسبة فيعمل بمقتضى العدم وان حصل التردد فيعمل بموجبه ولا ريب ان الظن لا اقل منه كثيرا ما يحصل الا بعد تتبع جميع الآيات المتعلقة بالاحكام وامتياز ما يتعلق به الحكم عن غيره وان كان لما يتعلق به تعدد ثم فهم المنافاة او عدمها في المتعدد ثم ملاحظة التاريخ واما اصالة عدم النسخ فلا يفيد هنا الظن باحدهما ولا الظن بعدمهما الا حاصلا بعد الياس من الاطلاع عليهما فلا يتحقق شرط الافتاء الا لمن يفتي بمضمون آية باعتبار الظن باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ اذ كونه نادرا والمظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ان الغرض من هذا الخبر هو الاحتراز عن الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامكان فيجب على المفتي ايضا الفحص عن المعارض او المخصص بقدر الامكان ليكون محترزا عن الخطاء بقدر الامكان لا سيما مع القطع بان المعارض والمخصص موجودان في الادلة بطريق الاجمال على القطع بتحقق الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه في القرآن اجمالا قلنا ان الدليل القطعي دلنا على جواز العمل

قال الطبرسي في مجمعه واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح و
روى العامة عن النبي انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ قال وكره جماعة من التابعين القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب
وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه واما الشك في حجية خبر الواحد على الاطلاق فلان عمدة ادلة حجيته الاجماع و
فيما نحن فيه غير متحقق للعلم من الاختلاف ولوجود الروايات بطرح ما خالف القرآن كرواية السكوني عن ابي عبد الله قال قال رسول الله
ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عن اختلاف
الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله والا
فالذي جاءكم اولى به ومنها رواية ايوب بن
الحر قال سمعت ابا عبد الله يقول كل شيء
مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث
لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة
هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبد الله قال
خطب النبي بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم
عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم
يخالف كتاب الله فلم اقله وموثقة ايوب بن
راشد عن ابي عبد الله قال ما لم يوافق من
الحديث القرآن فهو زخرف ويمكن الجمع بحمل هذه
الاخبار على الاخبار النبوية التي رواها العامة
او حمل المخالفة على ما اذا كان مضمون الخبر مبطلا
لحكم القرآن بالكلية والتخصيص بيان لا مخالفة
او المراد بطلان خبر المخالف للقرآن اذا علم تفسير
القرآن بالاثر الصحيح لا شك في بطلان الحكم
المختص اذا كان ارادة العموم من القرآن معلوما
بالنص الصريح والمخالفة بدون ذلك غير
معلومة لما عرفت وان كان تأويل الاخبار
الاولة ايضا ممكنا بان العلم بكل القرآن مختص
في الائمة لكون الظاهر انه خلاف ما اعتقده
علماؤنا الاولون قال ابن بابويه في كتاب معاني
الاخبار في باب معنى العصمة قال ابو جعفر
مصنف هذا الكتاب الدليل على عصمة الامام
لما كان كل كلام ينقل عن قائله يحتمل وجوها
من التأويل واكثر القرآن والسنة مما اجمعت
الفرق على انه صحيح لم يغير ولم يبدل ولم يزد
ولم ينقص محتمل لوجوه كثيرة من التأويل ٣

ولا بد من حمله على ما يتعلق بالمسائل الفقهية وحمل وجوب السؤال على ما يحتاج الى السؤال
من المتشابهات وما يشك في تخصيصه وعمومه مثلا والمراد **قوله** قال الطبرسي الى آخره
من التفسير تفسير المجملات وبالجملة فالظاهر ان مراد الطبرسي بتفسير بيان المعاني الخفية
والمجازية الظاهرة من غير استناد الى الاثر الصحيح وغيره **قوله** اذا ورد عليكم الحديثان
بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد وان كان على الامام نظريه بواحد من هاتين القرينتين
ويمكن تخصيص الحديث في قوله حديث يجد من لا نثق به اما مطلقا او مع معارض
لحديث الثقة اذا لم يظهر الثاني بواحد من القرينتين فيعمل بالاول مع ان الخبر دالا
بالثاني **قوله** ويمكن الجمع بان يعمل هذا الاحتمال ما ورد بعضهم من حمل حديثهم على
القرآن **قوله** او حمل المخالفة الى هذا اظهر الوجوه **قوله** اذا كان ارادة العموم الى آخره
كان المراد حصول القطع من الاثر الصحيح بمعونة القرائن فما ذكره واضح وان كان المراد
بالعلم الظن او ما يشمله فنقول ربما يحصل من الخبر المخصص ظن اقوى من الظن الحاصل
من الخبر الشاهد على العموم لو جماعه حاصل للاول دون الثاني فلا يصح الحكم بالبطلان
على الاطلاق **قوله** مختص في الائمة هذا هو الظاهر من هذه الاحاديث وليس تأويل
الا في قليل منها وما نقله عن الصدوق ومقصوده رحمهما الله لا ينافيه بل قول منصور
قلت كلهم قالوا لا شاهد عليه ثم الظاهر ان ما كان في الكتاب من حكم الظواهر المتفق على كونها
ظواهر اعني التي يقطع بالمراد منها او يظن به كل عارف باللغة مع قطع النظر عن الخارج
قبل صادر ورود ما في الدين او المذهب ولا يحتاج المجتهد في البحث عن حاله وما يكون بظاهره
عند احد وظاهرا عند آخر ويدعي احد ظهوره في معنى والآخر في معنى آخر او ليس له معنى
ظاهر اصلا فالظاهر حصر في الحكم الى الاخبار مع الخبر من القسم الآخر عند البعض
قوله وابهنا الى آخره يريد ان القاطع وهو الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد ان لم
يكن مخالفا للكتاب وهذه المخالفة مبنية على كون بعض الالفاظ موضوعا للعموم وهو ثابت
ستنادا من اعتبارات واستقراءات ناقصة ومع ذلك فهو ظن ضعيف لعل ملاحظة

وجب ان يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم من تعمد الكذب والغلط ينبئ عما عنى الله ورسوله في الكتاب والسنة على حق ذلك وصح قول ان الخلق مختلفون
في التأويل كل فرقة تميل معنى القرآن والسنة الى مذهبها فلو كان الله تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه صادق في تأويله لسوغهم
الاختلاف في الدين ودعاهم اليه اذ انزل كتابا يحتمل التأويل وامرهم بالعمل به فكانه قال تأولوا واعملوا وفي ذلك اباحة العمل بالمتناقضات والاستحالة
ذلك على الله وجب ان يكون مع القرآن والسنة في كل عصر من يبين المعاني التي عناها الله عز وجل بكلامه دون ما يحتمله الفاظ القرآن من التأويل
ويبين من المعاني التي عناها رسول الله في سنته واخباره دون التأويلات التي يحتملها الفاظ الاخبار المروية عنه وروى الكليني في الصحيح
عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان
له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب
رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا
بوحي او رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي
له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة
وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس تعلمون
ان رسول الله كان هو الحجة من الله على خلقه
قالوا بلى قلت فحين مضى من كان الحجة على خلقه
فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو
يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي
لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته
فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما
قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم
القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم
وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم
اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا
عليا واذا كان الشيء بين القوم فقال
هذا لا ادري وقال هذا لا ادري وقال
هذا انا ادري فاشهد ان عليا كان قيم
القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة
على الناس بعد رسول الله وانه ما قال
في القرآن فهو حق فقال رحمك الله وايضا
فان الظن الحاصل بعموم الالفاظ العديدة
في الفاظ العموم مما يشكل طرح خبر الواحد
ويضعف ظن عمومها كثرة الكلام والاختلاف
الواقع فيها حيث ذهب بعضهم الى انه لم
يوضع للعموم لفظ اصلا وذهب بعضهم الى
اشتراكها لفظا وبعضهم معنى وتوقف بعضهم
كما مر فكيف يطرح خبر الواحد الذي يجب العمل به
لاجل المخالفة بمجرد ظن ضعيف حاصل ٣

كثرة الاختلاف الواقع في هذه المواضع لان كثرة الاختلاف تدل على ان في ماخذ المسألة
غموضا فيحصل في احتمال الاشتباه فيه رجحان ويتعدد تلك الترجيحات يصير الظن ضعيفا الى ان
يضمحل فطرح الخبر لاجل هذه المخالفة يكون طرحا للمظنون القوي باعتبار المظنون الضعيف وهذا
مما لا يجوزه عاقل وانما قلنا المظنون القوي لان ظن المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا للعلم
القطعي بان الخبر مما يجب العمل به لان الاجماع انما وقع على العمل بما لا يعلم عدم المخالفة ولا يظن
المخالفة بل يعلم عدم المخالفة او ما لا يعلم المخالفة وان حصل الظن بها وربما توهم متوهم ان غرضه
ان الظن بكون العموم مرادا ما ضعف لشيوع التخصيص والظن بكون الفاظ العموم موضوعة للعموم
العموم الحاصل من الاستقراءات الناقصة مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون الفاظ الخصوص
موضوعة لمعانيها الحاصل من الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص لاجل المشتمل على
العام مشكل وهو غاية الجودة لا يوهن ان هذا الكلام يتم في خاص لا يكون عاما واما الخاص الذي له
عموم في نفسه بالنسبة الى معناه كالنكرة مثلا ان يقول اكرم الناس ثم يقول لا تكرم الجهال لان
الجهال ايضا عام يجري فيه ما يجري في الفاظ العموم لانا نقول انا ندعي القطع بكون بعض افراد
العام مخالفا في الحكم من اللفظ الخاص ولا شك في دلالة قوله لا تكرم الجهال على خروج فرد
ما من الحكم المتعلق بالعام وهذا الشيء يكفينا في هذا المقام واما دلالة العام على ارادة جميع
الافراد منه فظنية سواء كانت باعتبار ظنية ثبوت وضع اللفظ للعموم او باعتبار احتمال
التخصيص اقول هذا الاحتمال وان كان له ماخذ في كتب الاصول لكن لا مساغ له في مثل هذه
في كلام المحقق والجواب على التقديرين مع اعتبار المذاق الاصوليين هو ان الاصوليين يكتفون
القطع بكون معنى متبادرا من لفظ سواء كان في اللغة او في الشرع او في العرف مع عدم منافاة
الوضع الشرعي للاخيرين كان يثبت في الشرع وضع مغاير لهما فاذا قطع بالتبادر الشرعي يثبت
المراد كل ما يثبت من الشرع يجب على العمل به للاجماع على العمل بالظواهر اذا لم يصرف عنه
صارف واذا قطع بالاخيرين يثبت مع ذلك قولهم الاصل عدم النقل ومع هذا الاصل يحصل الظن
القطع بان اللفظ المتبادر مراد الله تعالى فنقول فيما نحن فيه انا علمنا بالضرورة الوجدانية من انفسنا ان

من الاعتبارات والاستقراءات الناقصة في غاية الجرأة واحتج من ذهب الى عدم تخصيص القرآن بخبر الواحد بان القرآن قطعي وخبر الواحد
ظني والظني لا يعارض القطعي وهو ضعيف اولا لان التخصيص انما هو في الدلالة وقطعية المتن غير مجد مع ان الدلالة ظنية كما مر وثانيا بمنع ظنية
خبر الواحد بل هو ايضا قطعي من جهة الدلالة وثالثا بمنع ان الظني لا يعارض القطعي واذا كان الدليل الدال على حجية ذلك الظني قطعيا
وباستلزام امتناع النسخ بخبر الواحد امتناع التخصيص به للاشتراك في مطلق التخصيص به للاشتراك في مطلق التخصيص والجواب
منع علية المطلق للجواز بل هي التخصيص الخاص لا بالازمان والاشتراك في الاول يقتضي كلا الثاني واحتج الذاهب الى تقديم الخبر بان فيه
جمعا بين الدليلين بخلاف العمل بالعام فانه يوجب الغاء الخاص بالمرة والجواب اولا منع حجية الخبر وثانيا منع وجوب الجمع بين الدليلين
او اولويته اذا كان الجمع محوجا للدليل
القطعي عن معناه الحقيقي **الباب الثالث**
في الادلة الشرعية وفيه فصول
من جزئيات معانيها والتبادر في الافراد بدون ذلك ليس من القرآن بمحض التبادر الذي يبنى عليه
فاذا اطلقنا في الكتاب مثل هذا اللفظ ولم يكن لنا صارف عن العمل به يجب علينا العمل به
وكون خبر الواحد صارفا اول المسألة والعمل بالخبر مشروط بعدم المخالفة ولا بد للعمل من العلم
بالشرط وما حصل لنا فيكون طرح عموم القرآن لاجل الخبر طرح قطعي العمل لما لا يجوز العمل به
وهذا لا يجوزه العقل ثم انه كيف ضعف العموم كثرة الاختلاف لا سيما اذا ادعى مثل السيد
الاجماع على عدم جواز العمل على انا نقول لو لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر من موارد الاجماع
وسلمنا حصول الظن به فلا يخرج من قاطع آخر يدل لنا على جواز العمل بما يظنه من المجمع عليه
من اين لكم وللقائل ان يقول ان الذين يعملون بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب ويجعلون
الخبر صارفا فيرتفع من وجهه لا يتحقق اجماع ما عليها فما حوى انكم ظننتم ان الاجماع حاصل على العمل
بظواهر الكتاب اذا لم يصرف عنه صارف فالمراد بالصارف اما ما يقطع بكونه صارفا او ما
يظن به وبعض قد حصل لنا باعتبار الخبر ظن بان الآية مصروفة عن ظاهرها فلا نعمل بها
فلا يمكنكم ان تدعوا ان الاجماع على العمل شامل لموضع النزاع على ان الاجماع على العمل بالظواهر
اعني ما يظن منه المراد كيف يتحقق مع مخالفة الاخباريين قدس سرهم وسيشير الى كلامهم انشاء الله
في المقصد الآتي فتلخص من مجموع الكلام حصول اعتبار العموم والخصوص وترجيح احدهما
على الآخر من جهة انفسهما فلا بد في الترجيح من ملاحظة مرجحات اخر وقد يرجح الخبر بان فيه العمل
بما لا للدليلين بخلاف الظاهر فانه يوجب الغاء الخاص وسبق ويجيء ايضا من المحقق ما يضر
ولكن بعض الاعلام ادعى ان الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون بالخبر قال والصواب ان
الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان
الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد منكورة وقلما تخلو الواقعة من عموم من العمومات
القرآنية او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا وعد قدس سره من المواضع التي خصصتها السنة اشياء
فقال ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربعة والسنة خصصت العبيد بالحرمة
لا بنزوجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وخصصت السنة بالحرة وجعل

الاول في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به متواتر ومجمع عليه وقد اشبعنا الكلام
في البحث المتقدم سمعتم

عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل مخلفات الميت كلها ملكا لوارثها الوارثة منقسمة
بينها وخصصت السنة بغير ما يحبى به الولد الاكبر وبغير القاتل والكافر والرقيق وسوغ نكاح
من سوى المعدودات مطلقا وخص بما سوى نكاح المنكوحة في العدة والمطلقة تسعا للعدة
وغير ذلك وقد خصص قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية باشياء كثيرة كالجري و
ما هي وغير الخبر من الانهار وما اشبهه وتحقق الاجماع لا يفلح في المطلوب اذ يعلم بالقرائن
ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة في هذا الباب ودعوى التواتر فيها باسرها جزاف
قوله الاول في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به اجماعي اقول لقد طال التشاجر
بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب في الاحكام النظرية ولا خلاف
بينهما في وجوب العمل بالقرآن انما الخلاف في انه هل يجوز العمل به من غير تحقق من الائمة
ام لا قال الشيخ الفاضل المحدث الحر العاملي قدس سره في الفوائد الطوسية عند اعتراضه
على المجتهدين العاملين بالظواهر لا نزاع في وجوب العمل بالقرآن انما الكلام في جواز العمل
به من غير تحقق من الائمة في تفسيره وموافقته لظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص
والتأويل ونحوها انتهى وانا اقول اقتصر بهذا مما قاله الطائفتان رضوان الله عليهم مع
نقض وابرام من غير حجة وعصبية والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فاقول قال
السيد الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة اما الاخباريون قدس الله ضرائحهم
فذهبوا الى ان القرآن كله متشابه بالنسبة الينا وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة
الاخبار على بيانه انتهى اقول التأمل في ما نقلنا من كلام المحقق يعطي انه ايضا منهم
من كلامهم صحة ما نسبه قدس سره اليهم فقد استدلوا اولا بالآيات الدالة على وجوب
اتباع الرسول واولي الامر ووجوب الرد اليهما عند الاختلاف وعلى ما يفيد مثل هذا
من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن قال الشيخ في الفوائد اعلم ان لنا ان نستدل على ان القرآن
ولا يلزم التناقض لوجوه احدها انه دليل الرأي المخصص لانه لا يعتقد حجية تلك الظواهر
مطلقا وثانيها وجود النصوص المتواترة المخالفة للعقيدة الموافقة لتلك الظواهر فاستدلالنا

في المعتبرة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في وجوب العمل بها انتهى واستدلوا ثانيا بالاخبار
الدالة على ان علم القرآن منحصر في النبي ص وخلفائه ع وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي اقول
هذه الادلة ان ابتنت على انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص
والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلم يبق افادته الظن وما
افاده فلا يسعنا العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم ولا يرد عليهم
شيء وان كان بعض ادلتهم غير وافية بمطلوبهم وهذا هو الظاهر من بعض كلماتهم واما اذا ابتنت
على ما النسبة السابقة اليهم فكلا لما اشرنا اليه فيما تقدم من ان الله تبارك وتعالى انزل الى رسوله
كتابا عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه ونهاهم ووعدهم واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده
وصفاته الجلالية والجمالية وقص عليهم قصص الماضين ليعتبروا واخبر بذلك وقد فهم القوم
تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم ما فهموه ولم يبين النبي ص لهم جميع ما في القرآن ولم
يكن لهم غيره ع وكيف يسوغ لاحد ان يقول ان الله الغز وعمى على اهل البيان الى النبي
بل الى من يجيئ بعد البعثة بقريب من الف سنة ولولا ان السيد ع نسب هذا القول
اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم لما اردت ان تكلف بنقل هذه النسبة وجملة القول فيما
استدلوا ابتعاد ما نسب السيد قدس سره اليهم وتقدم بعض شرح البحث السابق من هذه
الرسالة ان العقل المسلم من كل من هذه الادلة وغيرها هو ان علم جميع القرآن عنده من حق
يرون غيره لا علم لاحد به ولم يجد في الاخبار ترجمة ولا احتياج للناس الى العلم
به من غير ما يتعلمون به علما لا يعلم البيان وغير ما لا يقدرون بجهله قال الشيخ المحقق المحدث
حسين بن شهاب الدين العاملي ره في كتابه الذي الفه لبيان طريق المنقول من روى
الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة
اقسام قسم لا يعذر احد بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه
الا الله فاما الذي لا يعذر احد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القرآن وجملة دلائل
التوحيد واما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعلمه

العلماء

العلماء فهو تأويل المتشابه وفروع الاحكام واما الذي لا يعلمه الا الله فهو ما جرى مجرى الغيوب
وقيام الساعة انتهى والمراد منها ان معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة
ووجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك لا عذر لاحد من المكلفين في جهله بل يجب السعي في تحصيله
من القرآن ومن غيره وفهم معاني القرآن باعتبارها لا لالفاظها يعرفه من عرف اللغة واساليب
الكلام ومواقع الالفاظ بحملها على معانيها الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام ومحاورات
البلغاء واما معرفة التأويل وتخصيص العام وتقييد المطلق واستنباط الاحكام النظرية من
اصول الدين وفروعه منه فعلم خاص بالعلماء من آل محمد ع انتهى كلامه اعلى الله مقامه ولا دلالة
على ان الكل متشابه بالنسبة الينا وان كل ما دل من الآيات على المسائل الفرعية فهي متشابهة فلئن
كان عمى بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دل صريحا على هذه الدعوى لاولناه ووجدنا علمه الى
العالم لمخالفته لما علم بالقطع فينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه وقد
اشرنا الى ان الحق مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر بعد تمهيد
مقدمتين الاولى هي ان بناء التكليف الى انقراض الدهر مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه
موقوف على افهام المكلفين بالخطابات وهو يكون في الاكثر بالقول وكما ان القول على المراد
قد تكون قطعية ولو بضم امور خارجية وكثيرا ما تكون ظنية اذ مدار الافهام والتفهيم في كل
لغة انما هو على القاء الخطابات المجردة من القرينة والفاظ المجازات معها فينبغي العقلاء المخاطبون
الاعتماد او العمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الاول وخفاء القرينة واشباههما
على المخاطب في الثاني باقيا لانه لا بعد في ان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى مجازي فيغفل عنها
المخاطب الى معنى مجازي آخر لكون القرينة مشتبهة العينين والذي يكشف عما قلناه انا
لو فرضنا صيغة الامر للوجوب لغة فامر لعبد عبده فابطأ عن المسارعة الى الامتثال معتذرا
باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا يحتمل المولى لعذر العبد لانه سارع الى الامتثال بعد
فراغ المولى من التكلم ولم يصبر حتى يظهر عليه القرينة ولو بعد حين فان قلت تأخير القرينة
عن وقت الخطاب جائز على المشهور وعن وقت الحاجة ايضا كذلك اذا كان لاحد مصلحة داعية

الى التأخير او تجويزه العقل والشرع على العمل بخلاف ما اريد من الكلام مثلا لو فرضنا ان
احدا قال لعبده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد فاتفق الابتداء الى الغد فلما حضر
زيد ايضا وكان المولى غائبا فاشتبه على العبد ترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا
فلا ريب في رجحان مصلحة التقية ولا اتفاقا على ترك اكرام زيد فكيف يسوغ للعقلاء الذم اذا
ابطأ العبد معتذرا بهذا الاحتمال الواقع في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب
مع مسارعة العبد الى الامتثال اذا قال المولى لم تصبر حتى تظهر عليك جلية الحال قلت
ما ذكرت نادر ولا سيما الاخير ولا عبرة بمثله عند العقلاء وهذا بناء دعوى الالتزام مع قيام هذا
الاحتمال عندهم الثانية هي ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كالاشتراك اللفظي كذلك يكون
بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد اني استعملت العمومات كثيرا وانا اريد الخصوص من غير
ضم قرينة متصلة واطلق المطلقات وانا اريد المقيدات وربما احكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار
ولكني سانسخه وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره او اخصص شيئا بالخطاب وانا اريد هو مع
جنسهم او نوعهم ونحو امثال ذلك في كلامه واعلم يصرح هو به مع علمنا بعلمه بفعله ومسامحته
فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن بها اللهم الا ان يكون العام الباقي على عمومه و
المطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص والمقيد وكذا غيرهما والقرآن من هذا
القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من
ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم
المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله عز وجل لم يدع المكلفين حتى انزل الى
رسوله قوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات الآية فنهاهم عن اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين
لهم المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه عليهم السلم والنبي ص نهى الناس عن
التفسير بالآراء وكذا اوصياؤه عليهم السلم وكذا جعلوا لنا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل
اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية

عدم

عدم العمل لان ما صار منها متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره يحصل منه شك
في الاصل المذكور فيطالب العامل به بدليل جواز العمل به لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم
جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب النبي ص والائمة عليهم السلم بالظن المستفاد
من الاخبار اذا سمعوها منهم عليهم السلم من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد وتقريرهم لهم على ذلك
لا يقال ان القدر من المحكم وجوب العمل بالمحكم اجماعي فانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عند ناس ان
المحكم النص واما شموله للظاهر فلا كيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يتفقوا الا
على ان المعنى الشامل للظاهر المراد منه في القرآن والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة
في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي ره
في كتابه ايضا ان الذي يظهر من الاخبار مساواة المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من الاحاديث
هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى وانا انقل
تعريفاتهم مع بعض الاحاديث الواردة في تفسيره حتى يظهر لك ان دعوى الشمول او المساواة
بين المحكم والظ هو مع هذا الاختلاف لا بد لها من دليل قطعي اما التعاريف فمنها انه ما
اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان
محفوظا من التخصيص ومنها انه ما كان محفوظا منهما ومنها انه ما كان متضمنا لترتيب الافادة
اما مع تأويل او بدونه وقد يفسر بالمبسوط المتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به في مجمع
البحرين بعد من فسره كذلك اشرف بسائر انواع النصوص وقال شيخنا الطبرسي ره قيل في المحكم والمتشابه
اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به
لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج
في معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظاهر فعرفوه بانه اللفظ الدال على احد محتملاته دلالة
راجحة لا ينتفي معها الاحتمال وانت اذا تأملت النسبة بين تعريف الظاهر وما قالوه في المحكم
وجدت بينهما المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه والمساواة فكيف تسمع دعوى
المساواة او شمول المحكم مطلقا من غير بينة واما الاحاديث فروى في الصافي عن العياشي قال

بعض الصادقين عم الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه
على جاهله وخبر ايضا في معناه الناسخ الثابت والمنسوخ ما مضى والمحكم ما يعمل به والمتشابه الذي
يشبه بعضه بعضا وخبر ايضا عن عبد الله بن سنان عن الصادق عم والفرقان المحكم الذي يعمل
به فكل محكم فهو فرقان وايضا خبر عن ابي عبد الله عم اما المحكم فنؤمن به ونعمل به واما المتشابه
فنؤمن به ولا نعمل به اخذنا موضع الحاجة من الاحاديث وفي الفوائد الطوسية عن بعض
الفضلاء عنهم عم ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيها
ما يدل على كون الظاهر محكما لاحتمال ان يكون العمل بالمحكم مستلزما للقطع بالمراد منه وما نقله
بعض الفضلاء عنهم عم ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات يدل على ان
المتشابه اعم مطلقا من المنسوخ وان المحكم اخص مطلقا من الناسخ وان المتشابه ليس منحصرا
في اشتراك اللفظ ونحوه بل الجهل باستمرار الحكم يجعل اللفظ متشابها مثل قولنا اغسلوا وجوهكم
وان كان محكما بالنسبة الى رجحان الغسل مثلا فهو متشابه بالنسبة الى استمرار ذلك الرجحان
ولا يظهر منه ايضا النسبة بين الظاهر والمحكم وما دل عليه من النسبة بين المتشابه والمنسوخ
فواضح واما النسبة بين المحكم والناسخ ففيها اشكال لان هناك آيات محكمات ما الدالة
على احكام ليست بناسخة لغيرها فلا بد اما من تقدير مضاف في قوله عم والمحكمات من الناسخات
واما من ارتكاب تجوز في الناسخ بان يراد كل محكم لما رفع حكم البراءة الاصلية فهو ناسخ لها او
يراد انه لم يعتبر في الناسخ ان يكون رافعا لحكم بل اعتبر فيه كونه ثابتا معمولا به سواء كان
رافعا لحكم ام لا والذي يكون ادق من قبل العاملين بالظن هو ان المتشابه كما يدل عليه بعض
الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول لا شيء من الظن بمشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء
من الظن بمتشابه واذا لم يكن متشابها يكون محكما وكل محكم يجب العمل به وقلنا اما الكبرى
فللاحاديث واما الصغرى فلان معنى قوله عم ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام وهو الذي
عبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع يتصور عنده الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مرددا فيه
ولا شك ان الظن يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها على الجاهل والجواب عنه اما اولا

بان

بان المظنون ايضا مشتبه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظن فيكون
الظان ايضا جاهلا ويكون المراد مشتبها عليه والحاصل انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر في صورة الشك
والتردد بل كل غير معلوم مشتبه وان كان مظنونا قال الفاضل المحقق المحدث الشيخ حسين بن
شهاب الدين العاملي ره ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء
حكمه على حاله والمتشابه ما سواه كما مر واما ثانيا فلانا سلمنا الانحصار وكون الظاهر غير
متشابه ولكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل على انحصار الايات فيهما وقوله تعالى منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز
اتباع الظواهر لم لا يجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم وعدم تكلف
تحصيل العلم به والوقوف عند الظواهر والتفحص حتى يظهر تفسير اهل الذكر لهم هذا لا يقال ان ما ذكر
في عدم جواز العمل بظواهر القرآن ان تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها
ايضا محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه المقيد لانا
نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول ههنا تاكيدا وتوضيحا انا لو خلينا وانفسنا
لعملنا بظواهر الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والنقلية والقولية المتصلة
على خلافها لكن منعنا من ذلك في العمل بالقرآن اذ منعنا الله من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته
لنا ومنعنا رسول الله ص عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص يحتاج الى التفسير لتحقق
الاحتمال فيه واوصياؤه ايضا منعونا وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا رسوله واوصياؤه عم
ولم يستثنوا ظواهر القرآن الا في الاولى تقريرا وليس هناك دليل قطعي بل ظني ولا اجماع على الاستثناء
واما الاستناد في العمل بالظن بانا لما ظننا كونه حكما مستفادا من آية مراد الله تعالى عملنا به لان
تركه موجب لخوف المؤاخذة في الاخرة ودفع الخوف المظنون واجب فيجاب عنه بان عقلك
ذلك ايضا على نفي المؤاخذة مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم بلوغ المخرج وكيف يجمع هذا
الاستناد مع القائل [illegible] ايضا بمثل عدد من [illegible] تمنعه من القياس وسياتي لهذا
زيادة توضيح ان شاء الله تعالى في بحث حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في بحث

جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة عم كانوا عاملين بالاخبار وقلتهم من واحد
منهم عم وما كان في قريب من خمسين سنة حصل عندهم اصل وكتاب يرجعون اليه وكانوا اذا
حدث حادثة وروى نقل جماعة من المعصوم المتقدم يعملون بخبره من غير تفحص وسؤال
عن انه هل هناك عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد وكانوا العاملون الى ان يجيء
من عند الحجة عم المعارض او غيره ثم بعد جمع جل الاحاديث في الاصول والكتب ما كان عند كل
واحد من فضلائهم الا اصل او اجزاء او مع اصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا
عندهم وما كان لهم مثل التهذيب بل مثل الفقيه والائمة عم يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون
بل يحثونهم على العمل بالاصول وكتابة الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التتبع بجواز
العمل من امثالنا بخبر العدل الامامي من غير فحص ولهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما قلنا
سابقا من ان مدار التخاطب في كل اللغات على الظواهر من لدن آدم عم الى يومنا هذا ولولا
الذي قلنا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين والله الموفق وما استدل بعض
الفضلاء بآيات واحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية بظواهر القرآن المحتملة لوجوه
متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل وغير ذلك وان لم يرد تفسيرها في رواية معتبرة
منهم عم ولا تفسيرها وفسر الظن بما ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال دوري لانه استدلال
بظواهر الايات على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعى ان هذه الايات محكمة عند الكل اما بنفسها
او بتوسط دليل قطعي وانا انقل ان شاء الله بعض كلامه مما اظنه اقواها وارجح القياس عليه
غيره اذ ليس في الاطالة فائدة معتد بها الاية الاولى قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول والرد الى الله رد الى محكم كتابه كما جاءت به الرواية اقول الذي نقطع بانه مراد هو ان
المخاطبين بهذا الخطاب المتنازعين في شيء ما او حدث قلت في كل شيء مامورون بالرد
الى الله والى الرسول لرفع التنازع ولا نعلم ما المراد بالرد الى الله وانه هل يكفي الرد الى واحد
منهما او لا بد من اجتماعهما حتى لنا من ذلك وقلنا ان المراد بالرد الى الله الرد الى محكم كتابه وانه
يكفي الرد اليه ولكن نقول لا ندري ما المراد بالمحكم اذ فسروه بمعان مختلفة كما سبق سلمنا ان

المراد منه

المراد منه هو الذي نقطع بالمراد منه لكن نقول ما الذي افادتنا هذه الاية وقد تنازعنا في جواز
العمل بالظواهر فان قلت افادتنا الجواز قطعا فاين موضع الافادة فان قلت افادتنا ان نرجع
الى محكم غيرها ليرتفع به النزاع من بيننا فنقول نعم ولكن نجيء هذا المحكم حتى ننظر فيه وان قلت
افادتنا ان نرجع في العمل بالظواهر الى المحكمات لتعيين الاحتمالات المرجوحة من مدلولها هنا
مظنونا بدل منها فهذا يفيد انه لا يجوز العمل بالظاهر حتى يصير محكما وهو خلاف مطلوبك نعم
تدل هذه الاية بعد التسليم والتنزلات على ان في القرآن ما يجوز الرد اليه وهو المحكم ولا احتياج
لها هنا الى ذلك لتواتر الاخبار في ان ليس القرآن كله بالنسبة الينا متشابها وما عرض عليه الشيخ
الفاضل الحر العاملي قدس سره بان هذه الاية معارضة بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم وليس فيها تقييد بوجود آية موافقة لقوله وكذا قوله تعالى وما آتيكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله
تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك من الايات التي يدل بعضها
النصوص المتواترة والادلة العقلية الدالة على وجوب الرجوع الى النبي والامام عليهما الصلوة
والسلام وحجية قولهما مطلقا اقول ان المحكم كما انه قول الله عز وجل فهو ايضا قول رسول الله ص
وحكمه فلو انهم حكموا النبي ص وهو تلا آية محكمة يقطع بها النزاع فلم يجدوا في انفسهم حرجا
لكانوا مؤمنين وكذا لو تحاكموا اليه فرفع نزاعهم بقوله ص لكانوا رادين الى الله والرسول على ان
الرد الى كل رد الى الكل لاتحادهما حكما ولهذا اكتفى في الاية الثانية بالرد الى الرسول ص فكل رد
الى المحكم فهو رد الى الرسول وكل رد الى الرسول فهو رد الى محكم وان لم نعلمه بعينه لان في
القرآن تبيان كل شيء والنبي يعلمه ويحكم منه وبالجملة كل ما دل على وجوب الرجوع الى الرسول
والامام صلى الله عليهما يدل على وجوب الرجوع الى احد الامرين في الاية المحكمة التي هي قول الله
تعالى وسند حكمهما وقولهما الذي هو مستند الحكم البتة الاية الثانية قوله تعالى هو الذي انزل
عليك الكتاب الاية ذمهم على اتباع المتشابه واما وجوب اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا ظنا

اذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكم ام الكتاب لا يدل على حجية ما اتباعه وذم اتباع المتشابه يدل على عدم ذم اتباع المحكم بمفهوم اللقب وهو في كمال الضعف سلمناه ولكن نقول ان وجوب الرجوع اليه مما لا نزاع فيه لاحد انما النزاع في كون الظاهر محكما فالمتبادر الينا حقيقة شرعية وكلا منهما في المحكم بحيث يدخل الظاهر فيه قطعا والمستدل انما استدل بها بناء على كون الظاهر محكما الثالثة قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها ذم على ترك تدبره ولا ريب ان المراد بذلك الحث على العمل بمقتضاه اذ التدبر انما يكون مطلوبا للغاية اقول الفقه للمسلم ذم على التدبر وقد تدبرناه فوجدناه مشتملا على دلائل تفيد القطع بوجود الصانع وعلى تنبيهات دالة قطعا على حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم وغير ذلك وليس فيها الحث على التدبر لاستنباط الاحكام الفرعية ولو كانت لها دلالة ظنية لا تفيد في هذا المواضع الرابعة قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه مما نبت للعلما استنباطا ومعلوم انه وظ المسموع منهم اقول لعل النزول من معرفة المستنبطين اهل الائمة اوما يشمل غيرهم ايضا انه ليس كل القوم بقدران يعلم ان الاية المذكورة في سورة مخصصة قطعا لاية اخرى مذكورة في سورة اخرى والمجموع يدل قطعا على حكم مثلا فهذا واشباهه الاستنباط المستند الى القطع براه الله تعالى هو الاستنباط الذي نوافقكم في العمل به لا التمسك بالدلالة الظنية الخامسة قوله تعالى بلسان عربي مبين والغرض منه وضوح المعنى اقول ان اريد بوضوح المعنى ما يشمل ثم المجمل من حيث الاجمال فمسلم وضوح كل القران وان اريد ما يعلم او يظن بالمراد منه غلا كيف والمتشابه من هذا اللسان ايضا هذا مع انك تعلم ان بعض القوم لا يعرف الكلالة ولا الاب في قوله تعالى وفاكهة وابا فيكون المراد من المبين وضوح اكثره او معظمه ثم اخذ في الاستدلال بالحديث وذكر عشر احاديث اقواها دلالة الترجمة الاولى الامر بالاخذ به في الحديث المشهور على الاطلاق وخرج منه المتشابه بالاجماع وبقي ما عداه والثاني مراده بالحديث هو حديث الثقلين فاقول انا المراد لاهل التمسك بكتاب لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لابد منه هو الاستعداد للفهم لعل الاهتمام لا سيما اذا قال التمسك بالكتاب وبالعالم فمن لم يخرج منه المتشابه بل يمسك ايضا

بعد انهام

بعد انهام العالم الثاني الامر بعرض الحديث المشكوك في صحته عليه اقول العرض على المحكم عرض على القران ونحن نقول به الثالث التوبيخ على ترك العمل به كما رواه ابن بابويه عن الصادق ع في من قال للرادي لم جرانا ولم جار لي يغنين ويضربن بالعود ربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال ع اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا اقول الظاهر ان الراوي توهم ان الافعال التي يواخذ بها في القيامة هي فعل اليد والرجل واللسان وهو لم يفعل شيئا منها لا باليد ولا سعى اليهن بالرجل ولا الفحش منهن التغني باللسان فنبهه صلوات الله عليه على ان دلالة هذه الاية على كون فعل السمع ايضا مسؤلا عنه قطعية وكون السمع في الباطن غير السمع المعروف لا يجعل الاية غير محكمة في الظاهر اعني الوضع اللغوي الرابع تعليم الاستدلال بها كقول الباقر ع في صحيحة زرارة المشهورة لمكان الباء وقول ابي عبد الله ع في رواية عبد الاعلى مولى آل سام حيث قال له عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح اقول كون الكتاب كله محكما بالنسبة الى الامام مما لا ريب فيه فيجوز له الاستدلال بما هو ظاهر عنده واما قال له الثاني ايضا مثل هذا الاستدلال ولعل الاية الاخيرة تدل على كبرى كلية دلالة قطعية ولو بضم الاجماع على عموم النكرة الواقعة في سياق النفي ههنا وهي قولنا لا شيء من الحرج في الدين والحرج له افراد يقينية وافراد مشكوك فيها فلعل علم وضع المرارة او وضع المسح بعد الوضع كان من الافراد اليقينية عند السائل فقال ع هذا واشباهه من الصغريات اذا انضمت الى الكبرى القطعية يفيد الحكم ونحن نقول به وليس استدلالا بالظاهر الخامس وقوع الاحتجاج بها من الرواة واقرهم عليها الائمة ع مثل قول زرارة ومحمد بن مسلم للباقر ع انما قال الله ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك اقول ليس في هذا الحديث احتجاج من الراويين الثقتين رحمهما الله تعالى على شيء بل هو طلب الدليل ونفى دلالة الاية على الوجوب دلالة قطعية او ظنية وهو ع ما اجابهم الا بالجدل التي هي احسن كما يظهر لمن نظر الى كل الحديث

وقد وقع الخلاف في تغيره فقيل انه وقع فيه زيادة ونقصانا وبه روايات كثيرة رواها الكليني وعلي بن ابراهيم في تفسيره والمشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتغير ولم يتبدل حفظه الحكيم الخبير منه

تم

وهو مذكور في الفقيه ثم اقول ان المجتهد الاخير حجة حسنة لو ظهر بالتتبع ان اصحاب الائمة ع احتجوا بالايات الظاهرة فاستنبطوا منها الاحكام وافتوا الناس وعملوا هم انفسهم بها واقرهم الائمة ع عليه ونحن نرجو من الله التوفيق لمثل هذا التتبع **تمت** وقد وقع الخلاف في تغيره اقول ان السيد الفاضل السيد نعمة الله قدس سره قد استوفى الكلام في هذا المطلب في مؤلفاته كشرح التهذيب والاستبصار ورسالته منبع الحيوة وانا انقل ما في الرسالة لانه فيه كفاية قال ره ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في القران منها ما روي عن مولانا امير المؤمنين ع لما سئل عن التناسب بين الجملتين في قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران ومنها ما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف تكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزلوها خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ومنها ما روي في الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم واما الازمان التي ورد على القران فيها التحريف والزيادة والنقصان فهما عصران العصر الاول عصره ص واعصار الصحابة وذلك من وجوه احدها ان القران كان ينزل نجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف ولما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد وفيه الاعرابيان واعيان الصحابة فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له الاعرابي الجلف ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان

فقال

فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم فيحمل الناس على تلاوته والعمل باحكامه ويرفع الله سبحانه هذا المصحف الى السماء ولما تخلف ذلك الاعرابي امتثال في استخراج ذلك المصحف لحوقه كما احرق مصحف ابن مسعود فطلبه من امير المؤمنين ع فابى وهذا القران كان عند الائمة يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرا رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم صلوات الله عليه فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا في هذا المصحف والعمل باحكامه وثانيها ان المصاحف لما كانت متعددة لتعدد كتاب الوحي عمد الاعرابيان ونقلات الى انتخاب ما كتبه عثمان وجعلوا ما كتبه غيره وجمعوا الباقي في قدر فطبخوه ولو كانت تلك المصاحف كلها على نمط واحد لما صنعوا هذا التشنيع الذي صار عليهما من اعظم المطاعن وثالثها ان المصاحف كانت مشتملة على مدائح اهل البيت عليهم السلام صريحا ولعن المنافقين وبني امية بخصوصهم فلو بقيا هذا الى هذا ورفع من المصاحف حذرا من الفضائح وحسدا للعترة ع ورابعها ما ذكره الثقة الجليل علي بن طاوس ره في كتاب سعد السعود عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع بينها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان واذا كان هذا حال اختلاف مصاحفه التي هي بخطه فكيف حال غيرها من مصاحف كتاب الوحي والتابعين واما العصر الثاني فهو زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده

فقال لا

قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والحق انه لا اثر لهذا الاختلاف اذ الظاهر تحقق الاجماع على وجوب العمل بما في ايدينا سواء كان متغيرا اولا
وفي بعض الاخبار تصريح بوجوب العمل به الى ظهور القائم من ال محمد ع ثم اعلم ايضا انه وقع اختلاف كثير بين القراء وهم جماعة كثيرة وقد ما
العامة اتفقوا على عدم جواز العمل بقراءة غير السبعة او العشرة المشهورة وتبعهم من تكلم في هذا المقام من الشيعة ايضا ولكن لم ينقل دليل يعتد به
على وجوب العمل بقراءة هؤلاء دون من عداهم وتعلق بعضهم في القراءات السبع بما رواه الصدوق في الخصال باسناده عن حماد بن عثمان
قال قلت لابي عبد الله ع ان الاحاديث تختلف منكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف ... الخ

النفوسيد

المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع ثم ذكر جلال الدين السيوطي في
كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية
وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها
ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو
وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل
ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن
ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءة السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءة
ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين
بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة
للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني
في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون
عن الحوض **قوله** قال الله تعالى انا له الخ دلالة الاية الشريفة على ما ذكروه من عدم التغيير في القرآن الذي
هو بايدينا الان لان حفظه عند مدينة العلم واولاده عليهم السلام مخازن علم الله يكفي لصدق
الاية والله يعلم **قوله** ثم اعلم ايضا انه اه اقول قال السيد ع بعد ما مر ومن هذا التحقيق يظهر
الكلام والقدح في تواتر القراءات السبع من وجوه اولها المنع من تواترها من القراء لانهم
نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم لها اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة
وثانيها سلمنا تواترها من القراء لكن لا يقوم حجة شرعية لانهم من احاد المخالفين استبدوا
بها بارائهم كما تقدم وان حكوا في بعض قراءتهم الاسناد الى النبي ص لكن الاعتماد على رواتهم
غير جايزة كرواية الحديث بل الامر هنا اجل واعلى وثالثها ان كتب القراءة والتفسير مشحونة
من قولهم قرأ حفص او عاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت عليهم السلام كذا وبل
ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب
عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلام

فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع تواترا يكون حجة على الناس وقد تلخص
من تضاعيف هذا الكلام امران احدهما وقوع التحريف والزيادة والنقصان في المصحف
وثانيهما عدم تواتر القراءات السبع ممن يكون قوله حجة اما الاول فقد خالف فيه الصدوق و
المرتضى وامين الاسلام الطبرسي حيث ذهبوا الى ان القرآن الذي نزل به جبرئيل هو ما بين
دفتي المصحف من غير زيادة ولا نقصان اما السيد ع فلم يعمل على اخبار الاحاد مع تعويله
على ما روي عنه ع القرآن واحد نزل من عند واحد على نبي واحد وانما الاختلاف من
جهة الرواة عند التأمل يظهر ان هذا الخبر دليل لنا لا علينا ويدل على ما قلناه من الامرين
فان قوله ع القرآن واحد ينفي تكثر القراءات واما اثبات الاختلاف من جهة الرواة اي
حفاظ القرآن وحامليه فيشمل الاختلاف في التحريف وفي تكثر القراءات على انه يجوز ان يكون
الوجه فيما صاروا اليه التحرز من طعن اهل الكتاب وجمهور الجمهور وعوام المذهب لانه ربما
يتوهم منه الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه بسبب ما وقع فيه من الزيادة
والنقصان وجوابه ان ما وقع فيه لم يخرج اسلوبه عن الفصاحة والبلاغة وان خزان علمه
صلوات الله عليهم بينوا ما فيه من التحريف على وجه لا يقدح في اخذ الاحكام منه فانهم الحافظون
به على ما تقدم الكلام فيه واما الثاني فقد خالف فيه الجمهور ومعظم المجتهدين من اصحابنا
فانهم حكموا بتواتر القراءات السبع وبجواز القراءة بكل واحدة منها في الصلوة وقالوا ان
الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين وتمسكوا عليه بما روي من قوله
نزل القرآن على سبعة احرف وفسروها بالقراءات مع انه ورد في الاخبار عن ابي الحسن
الرضا ع رد هذا الخبر وان القرآن نزل على حرف واحد على ان جماعة من العلماء والشيعة
الاحرف باللغات السبع كلغة قريش وهوازن ولغة اهل مصر ونحوها لان في القرآن ما يوافق
ما اشتهر من هذه اللغات في اصطلاح اربابها واما الاعتراض بان عدم ذكرهم من وقوع له
التحريف فيه لو كان حقا لازاله عنه امير المؤمنين ع في خلافته فهو اعتراض في غاية الركاكة
لانه ع ما تمكن من رفع بدعهم الحقيرة كصلوة الضحى وتحريم المتعتين وعزل شريح عن القضاء

ما دل على ما الامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ولا يخفى عدم الدلالة على القراءات السبع المشهورة مع
انه قد روى الكليني في كتاب فضل القرآن روايات متعددة مسندة دالة على نفي ذلك منها رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن
الاختلاف يجيء من قبل الرواة وصحيحة فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا
اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ولا بحث لنا في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم الشرعي واما فيما يختلف به الحكم الشرعي فالمشهور
التخيير في العمل باي قراءة شاء العامل وذهب العلامة الى رجحان قراءة عاصم بطريق ابي بكر وقراءة حمزة ولم اقف لهم على مستند يكون معتمدا
عليه شرعا فالاولى الرجوع فيه الى تفسير حملة الذكر وحفظة القرآن صلوات الله عليهم اجمعين ان امكن والا فالتوقف كما قال ابو الحسن ع ما علمتم فقل
وما لم تعلموه فها هنا واهوى بيده الى فيه والامر

الشاهد

فيه سهل لقدم ... تحقق محل التوقف
المقصد الثاني في الاجماع وفيه
ابحاث **الاول** الاجماع لغة الاتفاق
واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم به ان
المتفق عليه صادر عن رئيس الامة وسيدها
وسنامها صلوات الله عليه واله ع
م

ومحويته عن اماق الشوم فكيف هذا الامر العظيم المستلزم لتغليظ الاعرابيين بل تكفيرهم
لان جنبهما اقل اشرب في قلوب الناس حتى انهم دخلوا بيايعون على سنة الشيخين فلم يرض ع
فعدلوا عنه الى عثمان واما المواضع الدالة على صحتها بين الدعويين فعلى الاول معظم الاخبار
خصوصا مشايخنا المعاصرين واما الثانية فقد وافقنا عليها سيدنا الاجل علي بن طاوس طاب ثراه
في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين
لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة احدهما
عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض **قوله** وادى ما الامام
اه فيه اشكالان الاول ان الفتوى يتعلق باحكام المكلفين واحكام الفعل لا تزيد على الخمسة
المشهورة فالحكم الزائد الثاني ان الظاهر من العبارة انه ع يفتي بالزائد على السبعة من غير القرآن
مع انه يظهر من غير هذا الحديث ان كل رطب ويابس يكون فيه ولكنه لا يعلم سره غير الامام ع ويمكن
التفصي عن الاول بان باختلاف حال المكلفين والازمنة يختلف ما يفتي بخلافه لغيره وفي هذا
الزمان بخلاف ما يفتي في زمان اخر وان كان المستفتي واحدا فيتعدد الاحكام بتعدد حال
المكلفين وتعدد الازمنة مثلا يفتي لخمسة من المكلفين في مسئلة واحدة بالاحكام الخمسة لكل
بحكم ثم يفتي لخمسة اخرى هذه الاحكام ايضا فباعتبار المحل يصير الاحكام عشرة وعليه فقس حال
المكلف الواحد بحسب تعدد الازمنة ولهذا التوجيه شاهد من الاحاديث فتفحص تجد وعن
الثاني بان السبعة الاحرف هي البطون الاولى ولكل بطن بطن الى سبعين بطنا فلعله ع يمكنه
ان يفتي بها ايضا والله يعلم **المقصد الثاني قوله** في الاجماع اه ولنمهد مقدمات
لكشف النقاب عن وجه المسئلة ورفع الحجاب عن كلام المعترض الاولى انه يمكن حصول العلم
للخواص بنفس برايه في حكم شرعي مثلا وان لم يصرح به ويمكن حصوله لغيرهم من تتبع اقوالهم واطلاعهم
بعد ان علم ان هؤلاء الخواص لا يردون الا على رايه ولا يصدرون الا عنه وان لم ينقلوا عن
نبيهم فيما قالوه حديثا قال استاد الاساتيد في شرح المختصر كثيرا ما نقطع في الوجدانيات
نعلم او نظن ان شخصا مثلا معتقد وطريقته كذا من غير ان يكون منصوص عنه سمعنا منه في هذا

الباب وانت خبير بان انكار تحقق مثل هذا مكابرة بلا مرية اذ نعلم قطعا في بعض المسائل
ان الامام ع قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح على الرجلين ونحوه وكيف
انكار الضرورة فانه مما لا سبيل اليه وهي ايضا من هذا القبيل اذ ليس علمنا بها من قبل
الاحاديث المنقولة بل بتواتر الاثر ان العوام ايضا يعلمونها ضرورة من دون علمهم بالاخبار
قطعا واذا جاز ان يحصل مثل ذلك الى حد الضرورة التي يعلمها الخواص والعوام قطعا فاي
استبعاد في ان يحصل الى حد القطع او الظن للخواص او لبعضهم وهو ظاهر الثانية العلم
بالاجماع قد يحصل من مشاهدة المجمعين وسماع اقوالهم ان اكتفينا بالقول ومع ضم قرائن
تدل دلالة قطعية على مطابقته او انضم لا قوالهم ان شرطنا الراي وقد يحصل بالتسامع سواء
كان الطريق متواترا او احادا وقد يحصل من تتبع اقوال البعض خواص مذهب مع قرائن
او بدونها وهذا الاخير قد يحصل من تتبع اقوال البعض بان لم يخطر ببالنا اقوال الكل قال
بعض الفضلاء ان الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول العلم باتفاقهم على حكم
بعضا تفاق الكل يكفي بحسب التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القرائن
الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لغيرهم في تلك المسئلة مخالف لنقل منه اثر ولكان منقولا
الينا وهذه المسئلة يرتضيها المتكلمون والنحويون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا
يشك فيها اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب العظيمة ثم قال بعد دعوى العلم باجماع
الامامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة وعدم قدح الاحتمالات كسكوت البعض
تقية او قوله بان رايي كذا كذبا في حصول العلم المذكور فيحمل سكوت بعض خواصهم عن
التصريح او ما يجري مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق للمصرحين الثالثة هي ان اجتماع طائفة
كثيرة من اهل بلد بل من اهل بلاد متفرقة في ناحية الاندية وذكرهم اقوالهم في مسئلة لكي
يتحقق الاجماع فيستمع به من بعدهم الى اخر الابد امر غريب فلو كان لم يتحقق ووقوع لنقل
نقلا متواترا لغرابته وتوفر الدواعي على نقل الامور الغريبة العجيبة ولما الى الان لم يطلع
على اجماع نسب متصلا سماعا الى اخر وهكذا متصلا الى من حضر هذا المجلس وشاهد الافضلا

من التتابع من جمع وجمع في جميع الطبقات فاكثر الاجماعات الذي يدعيها اهل في زمان سابق على زمانه الظاهر انه حصل له العلم او الظن به بموافقة المعصوم ع للمجمعين من تتبع الاقوال والاحوال وانت تعلم ان مثل هذا التتبع قد يفيد لاحد قطعا وقد يفيد لاخر ظنا وقد لا يفيد شيئا فلا بد لكل مجتهد من التتبع وعلم الاكتفاء بالاجماع بتقليد غيره من المدعين الا بعد ان الذي يقولون بوجوب اظهار القول الحق اذا اتفق العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه صلوات الله عليه ان يعرف نفسه فعلى هذا لو كان هناك حديث صحيح دال على خلاف ما اجمع عليه العلماء في زمان الغيبة او كان مجتهد واحد قائلا بخلاف ما قالوا مع معرفة نسبه لا يمكن ان يقال ان المعصوم اكتفى به عن الحضور بنفسه واظهار الخلاف مع جهالة نسبه قال استاد الكل في الكل قدس سره في شرح الدروس وما يقال انه يجب على المعصوم ع ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر انه حق ليس مما يخلو من المناقشة سيما اذا كانت في جملة روايات اصحابنا رواية بخلاف ما اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهرا بين ان يكون اظهار الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان انه قول نفسه وان لم نعلم انه المعصوم اذ لم يقل القائلون بوجوب اظهاره ع انه يجب على الامام ان يظهر القول بالخلاف مع تعريفه نفسه صلوات الله عليه للناس بل يقولون انه يكفي ان يظهر القول وان لم يعلم العلماء انه الامام ع ويجيء ان يكون الخلاف مدلولا عليه بالرواية الموجودة في احاديث اصحابنا ولا يخفى انه على هذا لا يبعد القول بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا يكون في ظهور الخلاف ايضا فتدبر انتهى كلامه ونقيد كلامه اقول اظهار الخلاف اما لئلا يتحقق اجماع على الباطل فيضل اهل عصر الاجماع ومن بعدهم واما لردهم الى الحق والثاني ان يبين لهم دليلا مثل باقي الادلة الفقهية التي لا تخلو من مناقشات فعلى الاول لا فائدة في اظهار الخلاف مع علم معروفية ما يدل على الامامية لان الاجماع من حيث هو اجماع ليس هو حجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم وتقريره اللذان علم انهما صادران عن اعتقاد لا عن خوف وتقية فلو فرضنا انه لم يظهر الخلاف لا يتحقق بمجرد قول جميع العلماء المعروفين اجماع وعلى الوجه الاول الفرق بين وجود الرواية الصحيحة والفقيه المعروف النسب الذي يستدل بالدليل الظني وبين ظهور الامام

الامام

ظهر

والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته واختلف في كل من المواضع الثلاثة وكاكثر مخالفينا منع التعرض له وسبب حجيته عند بائر من التعريف وهو اشتماله على قول الامام المعصوم الذي لا يقول الا عن وحي الهي وليس سبب حجيته انضمام الاقوال واجتماعها كما يقول المخالفون حيث احتالوا في اطفاء نور الله فجعلوا اجتماع اقوال الامة حجة واجب الاتباع كالقرآن والحديث ولو لم يتم بعدما لا يدل على مطلوبهم فالاجماع عندنا ليس امرا غير السنة

منه م

وبيانه الحق واضح وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلناه ونقلناه ويظهر من الشيخ ره في العدة انه يقول في بعض الصور بانه يجب على الامام رد المبطلين الى الحق اما بنفسه او بغيره من سفرائه قال ره في العدة متى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ع ح الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك من جزم الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وقد علمنا بقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق اقول ويظهر منه القول بوجوب الظهور كذلك بطريق اولى اذا اتفق الكل على الخطا ويلزم منه حجية اجماع جميع العلماء المعروفين لعدم ظهور الامام خلافهم بنفسه او بغيره قال شيخنا المحقق البحراني قدس سره في رسالته في الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في غاية الضعف لانا لا نسلم عدم جواز الاستتار ووجوب الاظهار فلعل بعض الموانع مثل التقية وغيرها مما لا اطلاع لنا يمنعه عن الظهور او الاظهار ونقول القول بحجية خبر الواحد وعدمها متقابلان فاحدهما باطل قطعا فاي ضرر من سكوت الامام اعلم القائلين بهما بحقيقة الحال وايضا صدق مقاله بالمعجزة مطلقا علم بيان الاختلافات التي في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيقة قول احد القائلين باحد المتقابلين وخطا قول القائل بمقابله اذ اكثر من ان يخفى على من له ادنى تتبع في المسائل الشرعية انتهى كلامه رفع مقامه الخامسة الاجماع على حكم اما ان يكون من جميع خواص امة النبي ص او من بعضها والثاني اما ان يكون من جميع خواص طائفة منها او من بعضها والطائفة اما الاثنا عشرية او غيرهم والاخيرة اعني غير الامامية لا ينظر اليه وعلى الاول اما ان يتحقق في زمان واحد من الائمة ع او يتحقق في زمان غيبة صاحب العصر المنتظر صلوات الله عليه وعلى التقديرين اما ان يكون هناك خبر مخالف لما ادعي الاجماع فيه او لا وعلى الثاني اما ان يكون خبر موافق او لا فهذه هي الاحتمالات ولنكن في ذكر منك قوله الحق امكان وقوعه الخ اقول لا شك في ان العلم العادي حاصل لنا ان جميع خواص امة النبوة قائلون

الثاني الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ع ولكن لا يميز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وما يقال من انه اذا وقع اجماع علماء الرعية على الباطل وجب على الامام ان يظهر ويباحثهم حتى يردهم الى الحق لئلا يضل الناس فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه لان جل الاحكام بل كلها معطل كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وغير ذلك ومع ذلك فهو لا يظهر

منه م

بوجوب الصلوة ونحوها وان جميع خواص الشيعة قائلون بحلية المتعتين متعة الحج ومتعة النساء وان قولهم هذا انما هو صادر عن قول امامهم وائمتهم ولو فرضنا عدم وجدان خبر في ذلك وهكذا الحال لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق ع قائلون بالتخيير بين الحمد والتسبيح في غير الاوليين مع علم حصول العلم بفتوى الاخرين من اصحابه وغيرهم من اصحاب باقي الائمة ع وعدم وصول خبر في ذلك الينا لما مر في المقدمات فظهر امكان الوقوع والعلم والحجية بقي الاشكال في دعوى الاجماع في زمان الغيبة وسيجيء الكلام فيه قوله الثاني الاجماع الخ لم يصرح ان اطلاق الاجماع على المعنى الاول وهذين المعنيين باي طريق هو والظاهر ان هذين من افراد المعنى الاول اذ يصدق على مثل هذا الاتفاق انه اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن الامام صلوات الله عليه قوله وهذا القسم من الاجماع الخ ان كان المراد عدم التمييز عند اهل الاجماع فالظاهر المتحقق من انه ع قبل وقوع الغيبة كان مشهورا ان كان المراد عدمه عند العالمين الذين حصل لهم العلم به بتوسط تتبع الاقوال وشهادة القرائن فقد رد عليه بعض الفضلاء ره قال التحقيق ان معنى وجوب دخول المعصوم في الاجماع ليس الا ان قوله يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم بل ولا كونه في ازمانهم فان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة غير موقوف على دخول شخص قول امام العصر صلوات الله عليه في اقوالهم بل ربما انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضية عليهم السلم فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذه الدقيقة لم يخرج الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما فعل به العامة تعريفاتهم له من قولهم في عصر بل لو فعل به لكان محل الخروج هذه الصورة به مع انها العمدة في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله ع لقولهم بالقرائن والاثار العلوية بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على طبق ما ثبت عندهم من قوله ع قال الشيخ الطوسي ره في العدة ولا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج ح الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم انتهى واما اطلاعنا على اتفاقهم فيحصل عند التتبع لاثارهم وقد مر الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق على

وجه لا شك فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق وجه دفع ما توهم بعض الفضلاء في هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على اتفاق جمع على امر نقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا نعرف شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق اقول لم يظهر مما افاده ره حصول القطع بان المعصوم احد المجمعين بل حصل القطع بان قوله وقول ائمته موافق لما اجمعوا عليه والمتوهم كانه لا يمكن تحقق مثل هذا الاجماع وانما غرضه عدم تحقق ما يدل عليه التعريف على الظن والمهم هنا بيان حال صور بعض الاجماعات التي ادعوها في زمان الغيبة فنقول المدعى للاجماع اما ان يدعي انعقاده في غير زمان الغيبة الكبرى او فيه والاول يجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى وعلى الثاني اما ان يدعي الاخر اجماعا في هذا الزمان ايضا على خلافه اولا وعلى التقديرين اما ان يكون من الكتاب او الاخبار او اقوال اصحاب الائمة ع شاهد لاحدهما او لهما او على احدهما او عليهما او ليس فيها للمسئلة عين ولا اثر وعلى التقادير فاما ان يكون في المسئلة قول مخالف سواء كان من واحد ام اكثر او لا ثم نقول لو اتفاق جميع العلماء الامامية في ذلك الزمان لو فرض امكانه ووقوعه والعلم به فليس بحجة اذا لم يكن بحيث يكشف عن قول المعصوم او تقريره المطابق كل منها لاعتقاده سواء كان صاحب العصر او واحد من ابائه الطاهرين عليهم السلم والقول بان مثل هذا الاتفاق مستلزم للكشف عن مطابقة قوله ورايه لما قالوه لوجوب الظهور عليه لو اجمعوا على الخطا قد عرفت ضعفه وحصول العلم بان فيهم غير مستلزم لكون هو المعصوم ع لان استلزامه مبني على ثبوت هذا الاصل الضعيف ولكن يمكن دعوى القطع بموافقة قولهم في بعض الصور المتقدمة لا احتمال ان يعلم اتفاق كل علماء تلك الازمان او بعضهم مع علم العلم بمخالف على مسئلة ووجد لها شاهد من الكتاب او السنة او فتاوى اصحاب الائمة ولم يظفر بمخالف لها منها او يشترط في فتاوى الاصحاب ان لا يكون بحيث يحتمل كونها ناشئة عن قوله لا لكانت هي اجماعا مستقلا بنفسه كما سياتي فانه يحصل العلم العادي بموافقته وقد سبق ما يدل على ما قلناه في المقدمة الثامنة ويوجب هذا العلم القطع بالكتاب من جهة متنه الذي لولا هذا العلم

واما ثانيا فلان اجماعهم انما يوجب ضلال الناس اذا كان واجب الاتباع بدعوى العلم بدخول الامام فيهم
وليس كذلك كما عرفت مع ما

بالوفاق لكان ظنيا وكذا القطع بالخبر سندا او متنا ولكن افادة مثل هذا الاتفاق القطع لكل احد
او الظن بموافقة قولهم ع لقولهم ليس امرا لازما كما اشرنا اليه في المقدمة الثالثة الثانية ان نعلم
الاتفاق على مسألة مع تعارض الاخبار فيها وكان هذا الاتفاق من مرجحات الاخبار بين الروايتين
لتلك الاخبار التاركين لاحد المتعارضين العاملين بالاخر سواء كان هناك فتوى لواحد من اصحاب
الائمة ع موافقة لا قوالهم او لم ينقل عنهم فتوى اصلا وسواء اتفق معهم الاصوليون ام لا
وهذا ايضا مع ما يعلم على سابقه في ايجاب القطع او الظن بدخول قول المعصوم ع وانما قلنا
الاخبار بوجه لان اتفاق الاصوليين ربما كان مبنيا على ترجيح احد المتعارضين لمرجحات مذكورة
في الاصول غير ما يظهر من الاحاديث وهي امور ظنية لا اعتماد عليها فكيف تطمئن النفس بعموم
وفتاويهم ولا شك في اختلاف مراتب العلم مع وجود الموافق ومع عدمه ومع وجود المخالف و
عدمه الثالث ان نعلم اتفاق هؤلاء الفقهاء ايضا على مسألة مع عدم نقل نص فيها فان حصل
للمتتبع لاقوالهم واحوالهم انهم لا يقولون الا عن رأي الامام ع وقد مر في المقدمة الاولى ما يرشدك الى
ما قلناه من حصول القطع بقول احد مع عدم نقل خبر عنه الرابع ان نعلم اتفاقهم ايضا على حكم مع وجود
نص او نصوص على خلاف ما اتفقوا عليه سواء كان هناك خبر ولو ضعيفا مطابقا لما قالوه ام لا وكلما
كانت النصوص اكثر واصح واقوى يكون القطع بان الواقع خلاف ما يطابقها اظهر واولى فاما
ما يرد من مصلحة ولما اتفاق المتأخرين لكن الفضل الخمس ولا يخفى اما الاخباريون منهم فلبعد
حصول القطع لهم بقول المعصوم من غير طريق التواتر والمفروض عدمه واما الاصوليون فلان
ظاهر اصولهم بحيث جعلوها معارضة للنصوص وان كان صحيحا يظهر ذلك لمن نظر في الفوائد
المدنية للطوسية ورسالة الشيخ الفاضل شهاب الدين العاملي وامثالها وهناك صور اخرى
يمكن فيها حصول العلم فيها بدخول قول المعصوم ع فيها فان لها افضل استيفاء الصور بل ذكرت
ما حضرني ثم ان هذه الصور وامثالها لو افادت لاحد ظنا بدخول قول المعصوم اما لكونها بقول ليس
من طريق الاحاد او لعدم افادة القرائن القطع بدخول قوله ع فهل يجوز التعويل عليها ام لا فيه
تحقيق القول فيها ان ثم نحن نقل كلام المحقق على الاجماع المنقول بخبر الواحد قوله وليعينا اجماعهم اه

الى التلف

وثانيها اتفاق جماعة على امر لا يقطع بدخول الامام ع فيهم بل قد يقطع بخروجه منهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا ممن لا يجوز العقل اجتماعهم على الا
مع دون سماعهم لتلك الفتوى عن قول ولم وامامهم ع ويعلم ذلك بالتجربة لاهل الابطال التتبع عن احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع على فتاويهم
مع بانهم ممن يختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين بل بواحد وقد لا يحصل بعشرة بل بعشرين **الثالث** الحق امكان الاطلاع
على الاجماع بعض الثاني من جهة النقل في زمان وقوع الغيبة الصغرى انقراض الكتب المعتبرة والاصول الاربعمائة التي ذكرها المحقق و
العلامة وامثالهما ولكنه بعيد اما امكانه فلان كتب اصحاب الائمة ع كانت موجودة مشهورة كفتاوى المتفقهة المتأخرين عندنا وفتاويهم
كانت مودعة في كتبهم فقد يحصل العلم بقول الامام اذا حصل العلم بفتاوى جماعة منهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل وابي بصير المرادي ونحوهم

انك تعلم ان العوام يتبعون علماءهم فاذا اجمعوا على الباطل يلزم منه ضلالهم سواء كان اتباعهم
واجبا او محرما والضلال الذي يوجب ظهور الامام عند المستدل والاصل ان استلزام الاجماع للضلال الذي
ليس مشروطا بوجوب الاتباع غاية الامر ان يكون العوام ملومين باتباع من لا يجب اتباعه بل يحرم
وليس هذا بضائر للمستدل بعد ما فعلوا هذا المحرم فالجواب ما قلناه لا بل نقول ان العلماء
المسلم من وجوب رد الرعية الى الحق هو ما اذا اجمع العلماء على باطل يخرج الناس من الدين واما اذا
على مسألة فرعية فكلا **قوله** وثانيها اه هذا هو القسم الذي ينفعنا في زماننا الحصول وقد افاد
شيخنا الفاضل المحقق في الوجيزة بجملة وجيزة لبيان هذا المطلب وبعض ما سبق ولنا ان نقل عبارته
فلا تمنع بطولها لاشتمالها على فوائد قال قده فان قلت يحصل العلم بموافقة المعصوم ع في بعض
الاحكام بحسب القرائن الكثيرة كما اذا ظهر في حكم من الاحكام المهمة التي يعم الاحتياج اليها غالبا
ويعم البلوى بها اتفاق المشهورين من الامامية ولم يعلم بالتتبع التام مخالف له او قادح فيه
طاعن عليه فانه يحصل العلم بان هذا مذهب الائمة ع لانا نعلم ان علماء اصحابنا الامامية ممن
عاصر الائمة عليهم السلام كان على ذلك وان النقل يقتضي العادة واذا كان علمهم جميعا او اكثر
مشاهيرهم على شيء من الاحكام الشائعة التي يعم الاحتياج اليها في غالب الاوقات
لعلم موافقة الامام اذ من المعلوم ان جماعة كثيرة من العلماء والاتقياء ونقلة الحديث وحفاظ
الرواية كانوا في عصر ظهور المعصومين ع ومن بعدهم وخلفا بعد سلف في مدة تطاول
تمادت مبنيا على ثلثمائة سنة وكان جماعة منهم مشهورين بالعلم والتقوى متصدين
للرواية والفتوى منصوبين لذلك من قبلهم عليهم السلم وكانوا مختلفين الى عالي العصمة من
قاطنين بابه ولك لكنهم اخذوا حقائق المسائل عنهم عليهم السلم بالسماع والمشاهدة على
جهة القطع واليقين دون الظن والتخمين لما يعهد من احوالهم من انكار الفتوى و
الاهتمام والتجنب عن الاقتصار والاراء وكانوا متمكنين في كثير من الاحيان من استعلام الحق
في الوقائع التي حصل احتياجهم اليها ووقوع البلوى بها ومن المعلوم ان جماعة من امثالهم
اذا اتفق عملهم او فتاويهم على شيء كان ذلك موافقا لعمل المعصوم وقوله بتقرير من خلاف

خلفهم وامثال ذلك مكاتبون واصحاب الائمة
كانت لهم فتاوى مشهورة قد نقل بعضها
المتأخرون كما نقل بعض المحدثين فتوى
الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن
وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وغيره
وكذا الكليني في الكافي ونقل الشيخ في
في باب الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن
الحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة
وعلي بن الحسين في باب عدة النساء
مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم بن
هاشم وجعفر بن سماعة ومعاوية بن حكيم
وغيرهم وفي باب الارث والزيادة فتوى
جميل بن دراج وغير ذلك مما يطلع عليه
بعد التتبع وامثال ذلك من تتبع احوال
ائمة الحديث يحصل له العلم العادي بانهم
اذا سمعوا شيئا من الامام يسئلونه اليه
ولا يفترون على بحوث فتاويهم ومسائلهم
الى الامام ع في الفروع من الاصول المهمة
العملية نظير نقل الحديث كالمحدثين الثلاثة
بما نحتاج منه الى نقل الاجماع فعلى
هذا اشكل الاعتماد على الاجماعات المنقولة
المنقولة سيما في غير العبادات
منه م

العادة ان يتفقوا كذلك بل دون ان يحصل لهم العلم مع تمكنهم منه وقد ندرج جماعة من هذا القسم
حتى قال في الذكرى ان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع ابي الحسن بن بابويه عند اعواز
النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته ولهذا العلة تراهم يرجحون الاخبار الضعيفة الا
المعمول بها عند النقل بين الموافقة لفتاوى اكثرهم على اخبار صحيحة الاسانيد على انه لا يصح في العادة
ان لا يعلم المعصومون عليهم السلم بعملهم وفتاويهم اذا كان مستمرا كذلك او علموا ولم ينكروا عليهم
مع كثرة استفتائهم عليهم ما اجتهادهم في هدايتهم وتعليمهم فلو كان شيء من ذلك ثابتا النقل
البتة لان رواة الحديث ونقلة الاخبار وحفظة الاثار على كثرتهم وانتشارهم في اقطار الارض
وطول ساعيهم وتوفر دواعيهم اخذوا العلم والرواية عن اصحاب الائمة عليهم السلم ولعلهم
اخذوه واخذوا عنهم وكذلك تعقب السلف الخلف في الازمان الماضي وهلم جرا الى زمان المشايخ
المتأخرين عنهم الذين دونوا الفقه وضبطوا الاقوال وميزوا بين الخلاف والوفاق رضوان
الله عليهم اجمعين فلا يكون قول من اقوال المتقدمين خارجا عن اقوال هؤلاء خصوصا اذا حكوا
بالاتفاق الا ان يكون قولا نادرا مطروحا مثل المشهورين من المتقدمين بل عمل اثنين او ثلثة
منهم يوجب ما ذكرنا لولا احتمال ان يكون اعتمادهم على رواية غير متواترة او خبر ورد عن المعصوم
تقية او لمصلحة من المصالح او غير لا نباه ولم ينقل مع وجود المعارض لكن هذا الاحتمال يرتفع
في الصورة التي ذكرناها فلما الامر كما ذكرت اذا حصل العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة ع
ولكن طريق هذا العلم منسد في زماننا هذا الا في قليل من المسائل التي صارت من ضروريات
دين الامامية كوجوب المسح في الوضوء وعدم جواز المسح على الخف وبطلان القياس و
امثالها واما في غيرها من المسائل فلا فان غاية ما يمكن لنا الاطلاع على مذاهب اكثر الفقهاء
المتأخرين عن قدماء ارباب الحديث وهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهب جميعهم
لكثرة الكتب وانتشارها المستفاد وقد لا يحصل العلم بمذاهب القدماء واصحاب الائمة فانهم
لم يكن من عادتهم ان يصنفوا كتبا يذكرون فيها اقوالهم وفتاويهم بل كان من عادتهم جمع
الاخبار المعتمدة التي وصلت اليهم وكانوا يعملون بها كما يظهر بالتتبع وعلى هذا كان بمعنى

السلف

السلف والخلف الى ان تغير الحال بتحرير الفتاوى وتصنيف كتب الفقه بعد ازمان الائمة عليهم السلم
بمدة طويلة فمذاهب اصحاب كتب الفتاوى لا يكشف عن مذهب اصحاب الاخبار واتفاق
اكثر الفقهاء لا يدل على موافقة المعصوم ع وبالجملة لا نخ اما ان يوجد في المسألة خبر ام لا فان وجد
في المسألة كان النظر على الخبر والمجتهد التعويل على الظن الحاصل من بعد النظر في معارضه واعتبار
القواعد الصحيحة المقررة في الترجيح كما ستعرف هناك من تتمة هذا البحث وان لم يوجد في
المسألة خبر بعد التتبع فالعلم بمذاهب قدماء ارباب الحديث من اصحاب الائمة ع مشكل جدا اذ لا
يحصل سبيل الى هذا الا بان يوجد فيها فتاوى الفقهاء المتأخرين عنهم وقد عرفت انه غير كاف
بالدلالة عليه وثانيهما نقل بعض الفقهاء اجماع الفرقة على المسألة وهو ايضا ضعيف لما عرفت
من تعذر الاطلاع على الاجماع بالمعنى المعروف عند الاصحاب فمرادهم بالاجماعات المنقولة في
كتبهم في كثير من المسائل بل اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل
يؤدي بحسب القرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم ع موافق في هذا الحكم او مرادهم
الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة الى غير ذلك من المعاني المحتملة وقد نبه على هذا الشهيد
في الذكرى ومما يرشد الى هذا ان منهم من يدعي الاجماع على حكم من الاحكام ثم يدعي اخر الاجماع
على خلافه وقد يفتي المدعي بخلافه ووجود الخلاف من المشاهير فيما ادعي عليه الاجماع كثير جدا
حتى لا يوجد باب من ابواب الفقه الا وقد وجد مسائل متعددة من هذا القبيل ومن نظر
في شرحنا هذا يطلع على كثير من هذا الباب ومن اراد ان يشهد على ما ذكرناه فلينظر الى كتاب
الانتصار للسيد المرتضى والخلاف للشيخ ابي جعفر الطوسي والغنية لابن زهرة والسرائر
لابن ادريس فانها مشتملة على ادعاء الاجماع في كثير من المسائل الموجود فيها مع وجود الخلاف
في كثير منها حتى من المدعي وقد سرى هذه الطريقة الى المتأخرين مثل المحقق والشهيدين
وغيرهم والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة
عندهم في حال التأليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف
اخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن

سيما اذا لم يكن فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلام معلومة ولو يكن عدد منهم يعتد به لا نعم لا يبعد جواز الاعتماد على الاجماع في مادة وردت فيها نصوص على الغير
لذلك الاجماع اذا علم عملهم من هذه النصوص وتواترها عندهم فان من هذا الاجماع المخالف لتلك النصوص مبنى تم

التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها اذ ليس المقام محل استقصاء هذا الباب خاتمة تتعلق بعض الاصول
وانما الغرض التنبيه على حقيقة الحال ومع هذا فلا انكر حصول الظن به في بعض الاحيان ويكون
حجة على الاطلاق نظرا الى القرائن التي توجب التقوية والتأييد ولا يصلح لتاسيس الحكم فيما
انهم واقفوا على حقيقة الحال ومع هذا كله لا ينبغي ان يترك الاحتياط في امثال هذه المواضع
قوله وسيما اذا لم يكن الخ يظهر منه ان الاعتماد على الاجماعات المنقولة مشكل وان كانت فتاوى
اصحاب الائمة معلومة لكنه مع عدم العلم بكونه اشكل فان كان مراده بالاصحاب من لا يجوز العقل
من اجماعهم على فتوى من غير سماع من الامام ع نحو من العلم بعنايتهم واتفاقهم البوي على الشكال او
وان كان المراد غيرهم او هم مع عدم الوفاق فليس بمعنى سوى العلم وعمل به وفي **قوله** نعم لا يبعد
جواز الاعتماد احتمال افضل المتأخرين قدس سره في شرح ثم لا شك ان عكاس الاحكام اذا ظهر
به قائل من اصحابنا الامامية عليهم السلم وكان فتواهم واتحادهم سلطا بقية على خلافه تحصل الظن
القوي بل الجزم اصل واتصال المنع من الامام بعنوان لم يبق فيه ريب ولا خلاف اذ العادة لم تجر بان لا
يكون كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم وغاية اذهانهم في ادراك الامور واستنباط الفروع
ومبالغة شرههم في تأسيس المباني وتأصيل الاصول سيما اذا وجدت الروايات المعارضة عن الائمة
في طرف المسألة وعلمها لا يحصل الظن القوي لما نرى من عادتهم وشأنهم من ربط نهم انه قل ما يكون
ان يكون رطب في حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الواردة في خلاف
ما اجمعوا عليه كثيرة معتبرة وخصوصا اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة
نادرة واذا لم يوجد عليه رواية بطريق اولى ولاحتمال ان يكون مخالف من الاصحاب المتقدمين
ولم يحصل خلافه الى المدعي الاجماع بعيد جدا لما نرى من شدة اجتهادهم في تتبع الاقاويل وتفحص
المذاهب حتى انا نراهم في المسائل النادرة كيف يتتبعوا الاقاويل ونقلوا خلاف نادر من الاصحاب
ان كان يحيل بعضهم ثم الى جهلا في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منه شيء الا ما شذ وندر
فكيف ظنك باقوال الخاصة وبالمسائل المعارضة التي يعم بها البلوى وبالجملة في مثل هذا المقام
ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن القوي وانكاره مكابرة

مثل هذا

يحصل العلم بوصول دليل يقطع العذر اليهم لكنه بعيد الوقوع او الغالب تحقق النص بل النصوص
الموافقة ايضا للاجماع **الرابع** الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر
الواحد لما عرفت مبنى تم

مثل هذا الظن لا يقصر عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه واشد
تح وان لم يكن خلاف ما ادعوه من الاجماع حجة صحيحة معتمد عليه فلا اشكال وان كان فان لم ينقل
موجبات الاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذا دل حجية خبر الواحد ايضا على نقله بتمامها البحث
يوجب العمل به مع ما عرفت مثل هذا الظن القوي سيما مع تأييده بما ورد في الروايات من انه
خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر لشموله لما نحن فيه ظاهرا فيتمكن بالشافعي
يرجع الى ما حققناه اصل وعدليل الحق ولا يخفى انه ح اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتأخرين
اجمع ايضا منهم فالظاهر انه لا اعتداد به وجهه بعد تأمل ما ذكرنا ظاهر لا يحتاج الى بيان واما اذا
لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه او ادعى بعضهم
الاجماع والخلاف فيه من المتقدمين او نقل مدعي الاجماع نفسه خلافا منهم او لم يدع احد خلافا
لكن رأينا في كلام القدماء خلافه او ظهر لنا بدليل انهم قائلون به فح لا سبيل الى حجيته ولا وجه
للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا
يبعد ح جعله من مرجحات الدليل ومخصصات المدلول باعتبار الرواية التي نقلنا انفا وبامثاله
ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وقوع الخطأ من القليل اكثر منه من الكثير
واما جعله حجة برأسها واخذه دليلا بانفراده **قوله** يحصل العلم الخ ليت شعري ما وجه الاستدلال
بالاجماع مع خفائه وعدم ذكر القاطع لكن لك ان تقول ان اهل الاجماع ما استدلوا به بل وجدوا
من انفسهم علما ضروريا بمعتقد امامهم فاتفقوا عليه ثم جاء العصر الثاني استدل اهله باجماع السابقين
على الحكم لكشفه عن هذا العلم الضروري كما تجد من نفسك ان معتقد امامك تعين الجبين في
المسح على الرجل مع عدم ملاحظة نص دال عليه ويتفاوت حال من صحبه ومن لم يصحبه وفي
الاول ايضا تفاوت كثير فكم من مصاحب لم يدرك الاسوية او انه لو شاهد الجمل الا وضح ضيائه
لقطع هذا الجيل فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا استمراره في الاعصار حتى لا يحتاج احد
في الاستدلال الى الاجماع **البحث الرابع قوله** الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد
الى انه نقل احد اجماعا قطعيا فقولوا اجمع الاصحاب على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم

او فعله او تقريره فكان قال قال الامام كذا او فعل كذا او فعل بحضرته ولم ينكره وان جميع ذلك
مطابق لاستفادته فيجرى فيه ما يجري في الخبر صحة وضعفا واسنادا وارسالا وتعضدا يرها
اذا ظهر من ليس من اهل الاجماع وبينه وبينهم وسائط فان اسند الى واحد منهم يكون مرسلا
وان لم يسند يكون مرفوعا وهكذا افتى حققنا قال بحجية من قال بحجية خبر الواحد الا طائفة
قليلة منهم المحقق ره فتوقف فيها وعلله بما قال سابقا من بعد الاطلاع وباختلاف الاصطلاحات
واعترض عليه بان الكلام في هذا المقام مبني على دعوى الاطلاع من واحد على اجماع قطعي
نقله الينا ذلك فلا اقل يشمل هذا النقل على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او سلم له
فهو لم يتوقف في حجية خبر الواحد فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المناقشة ممن لم
يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما لكان لها وجه ولكن لم ينقل عنهم
بل من اراد احتجاجات السيد قدس سره على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل
يقدمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلة كما مر وايضا قد ظهر بما سبق ان الاجماع الحقيقي
هو ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد ومن تبعه ويتبين ان
قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق
من هذه الطائفة به فلا يقع الاشتباه ولزم الوثوق في نقله بالاول لا نزاع لاحد في ان الاجماع
القطعي عند الشيعة ما قطع بدخول المعصوم فيه فصار حاصل كلام المحقق ان العامة جعلوا الاتفاق
دليلا على حقية المتفق عليه لقوله لا تجتمع امتي على الخطأ والشيعة ايضا جعلوه الدليل العظمى
الذي ذكره فاما وقد سبق الاشارة اليه وحاصله ان الاتفاق لو حصل كان المتفق عليه حقا
ولا الزام على الامام ع اذ لا ملزم للخلاف ولا لم يعهد التكليف واذا ثبت حقيته ثبت قول المعصوم ع
لان كل حق هو قول المعصوم ع فالمتفق مع العامة في المدلول مختلفا في الدليل والمعول قلنا نحن
عليه قوله كما مر ولعله ظهر موافقة السيد للشيخ في هذا المقام فلهذا لم يثق بالاجماع المنقول
في كلامهما لحصول الاشتباه احتج من قال بالحجية بقوله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية وهذا
مبني على كون العلم بالاجماع داخلا في التفقه وكون نقل المخبر مثل وجوب الانذار وبقوله عز وجل

ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وهذا مبني على ان نقل الاجماع نقل لمستلزم التواتر كما اشرنا اليه وبان العلم
القطعي منسد في كثير من المسائل الشرعية فيجب ان يكون العمل بالظن والعقل يحكم بقبح العمل
بالظن الضعيف مع امكان القوي وظاهر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ظنا اقوى من بعض
الاخبار فيجب العمل به قال الاستاد ره في رسالته وفيه نظر لانه قد يحصل من القياس في
بعض المواضع ظن اقوى من الظن الذي يحصل من رواية معتبرة وعلى ما ذكره يجب العمل بالقياس
ح والظاهر انه لا يقول به ولو فرض القول به في خصوص هذه الصورة يبطل باخبار كثيرة لا يمكن
تخصيصها بغير هذه الصورة الا ان بعض افاضل المحققين ربد الله روحه ذكر فيما علقه ما حاصله انه كما يحكم
العقل السليم بوجوب الحذر عن المحرمات القطعية يحكم بوجوبه عن المحرمات الظنية عند
انتفاء طريق القطع فاذا دل دليل ظني على وجوبه او على حرمته وانسد طريق القطع الى احدهما
يجب فعل الاول وترك الثاني بمقتضى العقل لحصول المرجح للخوف من ترك الاول وفعل
الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الا كلام الواقع في جليته ترك امر او بفعل امر يظن به
الجواب اليها ام يختص الملامة بوقوع بلية ظنية دينية ولا كلام بفعل امر لا يظن انه يحرم او لا يتيقن
هل اشتغلها وادوم مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وهل يصح معذورية من التشنيع بالحاق
نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم انجراره الى البلية واما
ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب العمل بالظن في الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا اذا بين
الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه مثل بيانه جواز العمل بالقياس فلعل وجه المنع ان استنباط
العلة التي هي سبب الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط
فيه اكثر وان حصل الظن للناظر البصير بقانون القياس فوجب على الشارع منع العمل به مطلقا
واما ما لا يمنع فيجب العمل بالظن بحسب حكم العقل انتهى كلامه زيد اكرامه اقول الشارع نهانا عن العمل
بالظن مطلقا والحقيقة منه مواضع قد لا يقتدر بها والبحث عن فيه منها وليس العقاب لاجل الترك
الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتهما بل هي لازم لهما من حيث ان الشارع امرنا بفعل الاول وترك
الثاني والفرض انه نهانا من اتباع الظن بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاها من الطرق المفيدة

ولاختلاف الاصطلاحات فى الاجماع فان الظاهر من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق
الفرقة المحقة المبتدعة ولعل نظر المصنف الى ذلك حيث قال ان الاجماع من حيث هو ... بالاجماعات الواقعة فى كلامهم وزعم بعض علمائنا انه على اتفاق زمان الغيبة اذا
اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى الحق وبطلان هذا مما لا يحتاج الى البيان
بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور **الفصل الثالث** فى السنة ومباحث **الاول** السنة هى قول النبى او الامام او فعلهما او تقريرهما
على وجه ولما كان المهم منها هو القول فلنتكلم فيه ونسميه حديثا وخبرا والخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمتواتر هو خبر جماعة بلغوا فى الكثرة بلغا احالت
العادة تواطؤهم على الكذب كالمخبرين من وجود مكة واسكندر وغيرهما والظاهر ان الخبر المتواتر بالالفاظ فى زماننا مفقود وخبر الواحد هو ما لم يفد
العلم باعتبار كثرة المخبرين متن م

للظن الا ما استثنى فمن ابن حصل لنا الظن بالعقاب الاخروى الاثم بعد ترك الواجب وفعل الحرام المظنون
حتى يحكم العقل بوجوب ازالته بل العقل بعد ملاحظة النهى المطلق المذكور يحكم بلزوم العقاب
مع فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وقال الاستاد ايضا فى الرسالة اما
انه لا يمكن الاستدلال على حجيته بعمل الصحابة فى زمانهم ولا بعدم العلم بهم فهل علم وجه ظهر
منه اجماعهم عليه وانه كاشف عن رضى النبى صلى الله عليه وآله وقبوله كما استدل على جواز العمل بخبر الواحد
باجماعهم وكذا لا يجوز بعمل اصحاب الائمة عليهم السلام كما استدل به على العمل باخبار الاحاد اذ لم يظهر
شيوع عملهم حتى يستدل منه على ان الائمة عليهم السلام كانوا عالمين به ولم ينكروا ولهذا اقتصر بعضهم وهو حجة
اقول يظهر من كلامه ان الذى اجمع اصحاب الائمة والنبى صلى الله عليه وآله على جوازه وعملوا به وكذا اصحاب الائمة
هو قبول الاخبار عن قول او فعل او تقرير صريحا واما الاجتهاد فيها ضمنا فلا وليس المجمع عليه الا
المطلق او العام الشامل لمثل هذا الفرد ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان من حصر دليل حجية خبر الواحد
فيما لا استدلال به اولم يعمل بالظن الا فى المواضع المستثناة فلا فائدة يجوز له عمل الصوابة ولا الاصحاب
فى الاجماع المنقول بخبر الواحد ولا بان علم العمل بمثل هذا الاجماع يستلزم لا انسداد طريق استنباط
جل الاحكام يمكنا القول بحجية خبر الواحد دون الاجماع المذكور لجريان الدليلين فيه عند وان لم
يجر فيه الاتفاق بخلاف الاجماع اذ لا يكون له دليل راجح على ثبته والظن ان المتقن يمكنا المنع على هذا متمم
بما نظر ويفتش مجموع الاخبار حتى يظهر لك ما قلته **قوله** ولاختلاف الاصطلاحات الى لا دخل
لاختلاف الاصطلاح فى التوقف فى الاجماع المنقول بخبر الواحد بل لو فرض تواتر نقل مثل هذا
الاجماع اى الواقع فى كلام هؤلاء الاعلام لكان التوقف وعدم الاعتماد بحاله والحاصل ان الناقل
ان كان ممن يرى الاجماع الذى يعتبره العامة معتبرا فلا يعمل على ما نقله وان كانت النقلة متواترة
وان لم يكن فحكم الاجماع حكم الخبر من حيث السند صحة وضعفا كما اشرنا اليه انفا ولو نظر الفريقان
فالظاهر الاعتماد لان المعتبر عند الفريق الثانى معتبر عند الاول بلا عكس فنعلم من نقل الثانى انه هو
المعتبر **قوله** والخبر ينقسم الى قول النبى صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام قد يكون خبرا وقد يكون انشاء وليس غرض
الاصولى متعلقا بتقسيم الخبر الى المتواتر والاحاد بحيث يشمل خبرهما ايضا بل غرضه متعلق بحكايتهم قولهما

اوفعلهما

وقد يفيد العلم بالقرائن وهو ضرورى وان كان بكثرة ظاهر **المبحث الثانى** اختلف العلماء فى حجية خبر الواحد العارى عن قرائن القطع فالاكثر
من علمائنا الماضين فى الاصول على انه ليس بحجة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وهو الظاهر من ابن بابويه فى كتاب الغيبة
والظاهر من كلام المحقق بل الشيخ الطوسى ايضا بل نقل انه لا خلاف صريحا بحجية خبر الواحد بين من تقدم على العلامة والسيد المرتضى بل ادعى الاجماع من الشيعة
على انكاره كالقياس من حيث وفق بينهما اصلا لكن الحق انه حجة كما اختاره المتاخرون منا وجمهور العامة لوجوه متن م

الحال او فعلها او تقريرها اما وهى التى عبر البعض عنها بالحديث فقال الحديث هو حكاية قول المعصوم عليه السلام
او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذى يبلغ الحاكون له مبلغا احالت العادة تواطؤهم على الكذب
والاحاد بخلاف ذلك وقد يعبر عن نفس قول المعصوم بالمتن **قوله** وقد يفيد العلم بالقرائن
وهو ضرورى اقول خبر الواحد باعتبار القرائن ينقسم اقساما الاقسام ان يقترن به قرائن خارجة عن
نفس الخبر ولو لزم الخبر المتكلم عند مفيدة للعلم بصدق قائله وقرائن اخرى ايضا تدل على صحة
مضمونه حتى للقسم الاول من القرائن القرائن المفيدة للعلم بصحة الخبر فى نفسه والقسم الثانى
القرائن المفيدة للعلم بصحة الخبر فى نفسه لصحة مضمون الخبر الثانى من اقسام خبر الواحد هو الذى
اقترن بالقسم الاول من القرائن دون الثانى الثالث هو ان يقترن بالثانى لا الاول الرابع هو
الذى لا يقترن به شئ منها مثال الاول ان يخبر من علمنا صدقه باعتبار القرائن بان النبى صلى الله عليه وآله قال
ان العالم حادث او موجود او صفات ونحوها مما يدل على صحته شرعا برهان او نص من كتاب او
سنة متواترة او اجماع ومثال الثانى ان يخبر من علمنا صدقه كذلك بان النبى صلى الله عليه وآله قال التسليم فى الصلاة واجب
والمعصوم قال القهقهة توجب الوضوء فنحن نقطع بان النبى صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام قالا هذين القولين
ولا نقطع بان التسليم واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من الوجوب الاستحباب المؤكد
وكذا لا نقطع بايجاب القهقهة الوضوء اذ يمكن صدوره تقية او لعلة اخرى لا نعلمها
وليس هناك دليل عقلى ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب
القهقهة ومثال الثالث ان يخبر من لا نعلم صدقه وكذبه بان النبى صلى الله عليه وآله قال صوموا شهر رمضان
ونحوه وان لم نعلم صدق الراوى ولكن نعلم صحة المتن وهو وجوب الصوم للكتاب والسنة والاجماع
قال الشيخ ره فى العدة بعد ذكر القرائن المفيدة لصحة مضمون الخبر وهى ما اشرنا اليه من دليل العقل
وغيره فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها فى نفسها لما بينا
من جواز كونها موضوعة وان وافقت تلك الادلة انتهى كلامه اعلى الله مقامه ومثال الرابع
واضح من الامثلة المتقدمة **قوله** اختلف العلماء فى حجية خبر الواحد الخالى عن قرائن القطع
اقول لا يخفى ان النزاع فى حجية خبر الواحد المقرون بالقرائن المفيدة لصحة متضمنه سواء اقترن

بانه يفيد صحته فى نفسه ام لا اذ الادلة الاخر اغنتنا عن ان ننظر الى مثل هذا الخبر نعم ربما يلاحظ
لتكثير الادلة والتأييد واما الخبر المقرون بما يفيد صحته فى نفسه دون متضمنه فهو خارج عن محل النزاع
ولكن لا من جهة صدوره وصحته فى نفسه بل من جهة اخرى وهى جواز العمل بمتضمنه لو كان لفظه
ظاهرا لا نصا فى معناه ان مثل هذا الخبر لو دل الكتاب وغيره من القواطع المذكورة على العمل بخلاف
متضمنه يجب ترك العمل به ايضا فلا منافاة بين صدوره فى نفسه وترك العمل به قال الشيخ ره
فى العدة ايضا بعد ان ذكر القرائن الموجبة للعلم بخلاف ما تضمنه الخبر وهى الادلة القطعية المذكورة
وانما قلنا ذلك يعنى ايجاب تلك الادلة لترك العمل بالخبر لان هذه توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب
العلم وانما يقتضى غالب الظن والظن لا يقابل العلم ثم قال ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه
فى نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر فى نفسه صحيحا وله وجه من التأويل لا نقف عليه او خرج على
سبب خفى علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية وغير ذلك من الوجوه
فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه انتهى كلامه رفع
مقامه اقول الذى ظهر لى هو انه خرج من الخبر من القسم الرابع ويتكلم فيه ولكنه لما كان جاريا فيما
نحن فيه جزمنا فيه وان لم يدل دليل على خلاف متضمنه والمفروض عدم دليل قطعى يوافقه
نعم ان كان لفظه نصا على المراد منه فلا نزاع فى وجوب العمل به وان كان ظاهرا فبمقصود النزاع
من الذين يقولون ان لا اصل عدم اتباع الظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل هناك ولذلك اذا
نظرت الى الادلة التى اقيمت فى هذا الموضع من قبل المجوزين كالاستدلال بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الاية علمت ان النزاع ليس فى صحة الاستدلال بخبر الواحد وجواز العمل به من جهة
ظنية متنه بل من جهة حال سنده فينبغى ان يكون النزاع فى القسم الرابع وانما اطنبنا الكلام لئلا
يتوهم بعض القاصرين ان النزاع فى القسم الثانى اذا عرفت هذا فنقول اشهر القول بعدم
الحجية من السيد ره وموافقيه وبالحجية من الشيخ ومتابعيه وقد قطع بعض العلماء بان لا نزاع فى
بين هذين الجليلين والمعنى كما ترى وان لم يقطع ولكن قال بالظهور فهنا مقامان الاول فى نقل
كلاميهما والثانى فى الاشارة الى مواضع من كلام الشيخ تدل على المخالفة وما يتبع هذا الشان

اما المقام الاول

اما المقام الاول فقال السيد على ما نقل عنه فى المعالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخل فى مثله ريب ولا
شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة ولا
التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير فى الاحتجاج على
ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقل ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبهم فى اخبار الاحاد مجرى ظهوره
فى ابطال القياس فى الشريعة وحظره وقد قال فى المسألة التى افردها فى البحث عن العمل بخبر
الواحد انه يبين فى جواب المسائل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للامامية
وموافق بانهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به
كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالطهم ثم قال بعد ان اورد السيد
نفسه فى بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اى شئ تعولون
فى الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا
فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ثم قال فيه
ايضا ان السيد قد اعترف فى جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا
معلوم مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة دلت على صحتها وصدق رواتها فهى موجبة للعلم
مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد اقول
دلالة كلامه فلان صريح على عدم حجية القسم الرابع مما لا ريب فيه ويستفاد من مجموع كلامات
المحرر عنه ان الخبر المتواتر والاحاد المحفوف بالقرينة المفيدة لصحة الخبر فى نفسه والاجماع وكانه
لم يذكر الاحاد فى جواب السؤال لاندراج القرينة فى حكم المتواتر فاكتفى به ويستفاد منه ايضا
ان الاخبار المحفوفة بالقرائن المذكورة اذا تعارضت واختلفت فان كان هناك قرينة على القطع
بوجوب تعيين احد المتعارضين يعمل به ويطرح الاخر والا فالعمل بالتخيير متعين وانت تعلم

ان التخيير انما يصح في الاخبار التي لا قرينة على صحة متضمنها او ان الترجيح للقطع المفروض بصحة في اخبار يكون هناك قرينة على صحة متضمنها وعدم صحة متضمن معارضها فلا يعمل بظاهر المعارض اصلا بل يؤول كما نقلناه عن الشيخ وان علمنا اصالة ره في نفسه وقال الشيخ ره في العدة والذي اذهب اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعد ما ابطل المذاهب التي حكاها واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او عن واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر

الواحد

الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما رأينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه على ان من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبي ص وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل يجوز ذلك اجمع على ان من شرط

العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا ان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال ع انا خالفت بينهم فترك الانكار للاختلاف ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم به فلولا ان ذلك جائز لما جاز ذلك عنه ع ثم قال فان قيل تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون

والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له

روايتهم

روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع الاخبار يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه الغلاة المعتقد للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي نعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد والعدل او صفات الله تعالى او صحة النبوة ص قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصلت لهم المعارف بالله تعالى غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررناه فما يتفرع عليه من الخطأ فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم عن الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة ع نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا

مختلفين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقاة في النقل فما يكون
طريقه هؤلاء جاز العمل به والجواب الثاني ان ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته
لا يعمل به فانما يعمل اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد
الصحيح فح يجوز العمل به فاما اذا انفرد به فلا يجوز ذلك على حال وعلى هذا سقط
الاعتراض واما ما رواه الغلاة وهو مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع
الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية بعض
الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة
فاكثر ما سمعنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا
على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بين الوجه في روايتهم لها وانه غير الاعتقاد
لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام
على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في ذلك وهذه جملة كافية
في ابطال هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه
الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها
واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر و
تدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع و
التواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك
لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها
يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او دليله ومعناه ولا
في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل
معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع
هذه المسائل دعوى محال ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا
وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة ومتى حدث شيء من القرائن حكمنا بما كان

يقتضيه

يقتضيه العقل يلزمه ان يترك كثير الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد
الشرع به وهذا حد يرغب باهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون
معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار
التي اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها
فاني وجدتها مختلفة المذاهب في الاحكام يفتي احدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب (وجدتها)
الفقه من الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام و
المعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم
واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل
اختلافهم في باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم
في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف الماء الجديد لمسح الراس والرجلين
واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان
والاقامة وغير ذلك في ساير ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت
العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او متفاوتة الفتاوى وقد
ذكرت ما ورد عنهم عم من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف
بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت
في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو
تاملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي
والمالكي ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه
ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفته فلولا ان العمل بهذه الاخبار
كان جائزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئا
مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل
على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسألة

مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة
باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في
جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت
وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا الاعتراف بان العمل بما عملوا به كان حسنا
جائزا خاصة وعلى اصولنا ان كل خطا وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطاهم
كان صغيرا فانحبط لا بمذهب اهل العدل فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة
وتركوا التفسيق به والتضليل فان قال اكثر ما في هذه الاعتبارات يدل
على انهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل
على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطا واستحق
العقاب الا انه عفي عنه عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب
قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه من المذهب
هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب فاذا سلم
لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان
قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم
لكانوا مغرين بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار
لا يستحقون العقاب لم يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح
العمل به لما جاز ذلك على حال ثم قال ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا
وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم
وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على
خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب
وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان فطحي
وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا

الرجال

الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا
نظر في اسناده وضعفه برواته هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا
ان العمل بما سلم من الطعن وبرواية من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين غيره
فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه
من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك
دليل على صحة ما اخترناه هذا هو الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني فاقول
فيما نقلناه عنه مواضع دالة على ان محل النزاع القسم الرابع احدها انه
اعترف بان النزاع في الخبر الذي لا يوجب العلم ثم شرط في قبول خبر الواحد شرائط
هي كون الراوي اماميا عدلا غير مطعون في روايته وكون الخبر غير محفوف
بقرائن صحة المتضمن فخرج الثلثة الاول من اقسام خبر الواحد من محل النزاع
اما الاول فلوجهين اولهما هو ان العمل به غير مشروط بملاحظة حال الراوي
لانا فرضنا القطع بصدقه لا لاجل القرائن وثانيهما كونه موجبا للعلم بكون
متضمنه محفوفا بقرائن الصحة واما الثاني فللوجه الاول واما الثالث
فللوجه الثاني فبقي الرابع محلا للنزاع وثانيها انه قال في الاستدلال بان
الطائفة عملت بما في الكتب والاصول المسندة الى الثقات اذ الاقسام الثلثة
لا يحتاج العمل بها الى هذا الاسناد انما المحتاج القسم الرابع وثالثها الاعتراض
بنفي الاجماع على عدم جواز العمل اذ لا معنى لتوهم الاجماع في الثلثة الاول حتى
يحتاج الى الجواب ورابعها جوابه عن الاعتراض الثاني بان الشرع فرق بين
الموافق والمخالف اذ لا معنى للفرق مع القطع بصدق الراوي وكذا لا معنى
لاثبات صفته وخامسها نقض قول القائل بالمنع بانه يقول بالتخيير في
الاخبار التي يعمل بها فيلزم ان يكون الحق في جهتين فانه جوابنا وجه الدلالة
ان الاخبار المتعارضة عند هذا القائل لا بد ان يكون من القسم الثاني لانه لا يعمل (جوابه هو)

بالرابع كما هو المفروض ويقابض جزئين من القسم الاول والثالث مسلّم لاجماع المنافاة بين
لانا فرضنا دلالة الادلة القاطعة على اصل المتضمن في هذين القسمين فوجود المنافات
منها موجب لصدق متضمنهما وقد فرضناهما متقابلين فبقي القسم الرابع محلا للنزاع
وهو الذي يقول الشيخ به وينفيه المانع ويقول بايجابه كون الحق في جهتين وساويهما
جوابه عن الاعتراضين اللذين ذكرهما بعد هذا الان مرجعه الى اضطرار حال الراوي
وقد عرفت ايضا انما يصح اذا كان النزاع في القسم الرابع وبالجملة في كلامه مواضع
اخرى ايضا يظهر دلالتها على ما قلناه بادنى تامل ثم قد ظهر ان الشيخ يعمل بهذه
الاخبار المدونة في اصول الامامية وكتبهم وهي التي اجمعت الفرقة على جواز
العمل بها وانها لا تخرج من القسم الرابع وقد يكون الراوي لها عاميا او فطحيا او
اخر من فرق الشيعة وهو ره يجيز العمل بالجميع ويدعي الاجماع على جواز العمل
بالكل لا مع دلالة القاطع على بطلان متضمن الخبر وهذا هو الذي فهم من كلامه
المحقق فاستقر رايه عليه قال ره في اصوله ذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا
يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عم ودونها الاصحاب لا ان كل
خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض
واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به وقال في المعتبر افرط
الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض
فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان
لكل رجل منا رجل يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند
يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان
ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح

كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون في طرف رد الخبر حتى احال استعماله عقلا واقتصر
اخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة
عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما
اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه انتهى وقد وقع هنا افراط وتفريط اخر
وهو ان البعض جعل قول الشيخ ولم يكن هناك قرينة الخ في الرد وغيره من ذكر القرائن
فيما بعد وقد ذكرناه عند نقل كلامه دليلا يدل بتفسير من غيره ثم ينبغي التنبيه
على ان الشيخ يقول بجواز العمل بالقسم الرابع ولا يخفى على المشهور ان علم قرينة
صحة المضمون كما يكون في الرابع يكون في الثالث ايضا فيمكن ان يقول الجاهل ان الشيخ
يعمل بالثالث لا غير وهو الذي يعمل به السيد ايضا فاتفقا وارتفع النزاع وقد
قلنا ان لبعض الفضلاء قطع بعدم الخلاف بين هذين الجليلين ودعاه الى هذا
ما قاله صاحب المعالم قال فيه والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم
للسيد ره ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم ع
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد
ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وتفطن المحقق من
كلام الشيخ بما قلناه ثم نقل ما نقلناه من اصول المحقق ره قال فما فهمه المحقق من
كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه اليه انتهى كلامه ووقع مثله
وقال الشيخ الفاضل المحدث شهاب الدين العاملي في رسالته بعد ما استحسن
ما ذكره صاحب المعالم قدس سره ولقد احسن النظر وفهم طريقة السيد والشيخ من
كلام المحقق كما هو حقه الذي يظهر منه انه لم يراجع الاصول للشيخ وانما فهم ذلك
مما نقله المحقق ولو راها لصرح بالحق اكثر من هذا فكم له من تحقيق ابانه به
عن غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرض
وقد نقلنا كلام الشيخ وهو صريح بما هو فهمه المحقق موافق لما يقوله السيد

ثم ارجع الى الذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر
العدل الامامي ولم يتامل بقية الاحكام الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل
بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك ما يوجب العلم
بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن بالكاتب
الفرقة الناجية واصحاب الائمة مع قدرتهم على اخذ الاصول الدين وفروعه عنهم ع
بطريق اليقين ان يقولوا فيها على اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهبهم ره وغيره انه
لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام
والعلامة واتباعه كثير من هذه الغفلات لالفتهم بكتب اصول العامة ومن تتبع
كتب القدماء فعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون
في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر
الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء لانه من باب الشبهات
والله الهادي اقول الذي ادعى هذين الفاضلين الى نسبة الوهم الى العلامة طاب ثراه
هو حسبان ان دعوى الشيخ الاجماع من الطائفة على العمل مستلزمة للقطع بصدور
تلك الاخبار عن الائمة ع ولا يذهب على متتبع عدم الاستلزام كيف وكل احد يحصل
يعلم انه لا مانع من الاجماع على العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم شفاها
اني جوزت لكم العمل بالاحاديث المروية عني وان لم تقطعوا بصدورها والقائل
ان اصحاب الائمة ع كانوا متمكنين من الاخذ بطريق القطع فاول ما فيه منع تمكن
الكل لجميع الاحكام في جميع الازمنة والثاني ان كون الاخبار عندهم قطعية للقرائن
لا يفيد الشيخ واضرابه الا فكل وان من المعصوم وان كان فاسقا يقطع بما سمعه
هو منه ع وان اكتفى بناه نحو ولست ادعي عدم جواز تحقق القرائن للشيخ ره بل
اقول بجوازه لمن تاخر عنه ايضا ولكني اقول بعدم دلالة كلامه على تحققها له واما
ان المحقق قائل بان الشيخ اعتمد على الاخبار المحفوفة فليس في كلامه ما يدل على هذا

الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل
اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه
الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان الثاني انا نقطع بعمل اصحاب
الائمة ع وغيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك في ذلك ونقطع بعلم الائمة بذلك بحكم العادة فاشتهر
بوجوب تواتر المنع عن الائمة ع لو كان العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم ع خبر واحد بالمنع بل نقل كثير من الاخبار في
جواز العمل بها كما ستقف عليه عن قريب انتهى ثم ويرد على الجواب العلامة على حجية الا اخبار الاحاد وتدوينها والاعتنا بحال
بل المقابلة الوثوق بها لو لم تكن معتبرة فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به واما
اعرض الاصحاب او شذ يجب اطراحه يدل على ان كل مقبول للاصحاب لا يجب ان
يكون محفوفا بقرائن الصحة عنده هذا وله في كلام الشيخ مواضع انظار عزبت
عنها صفحا ولعلي اكتبها في الحاشية انتهى ثم وانما المثبت لان المقام من مواضع
الانظار ومزال الاقدام نسئل الله العفو عن العثرات قوله الاول انا نقطع ببقاء
التكليف اقول حاصله ان باب القطع بالحكم به منسد علينا في الاكثر
وطريق الظن من غير جهة الاخبار كالقياس ونظائره قد منع من سلوكها وفاقا
فلو فرضنا ان العمل باخبار الاحاد ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف او التكليف
بالمحال وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة اقول بهذا يصطلح السيد ره ثم
مع المتاخرين من المجتهدين لان منع السيد ره كما يظهر مما نقلناه عنه سابقا مبني
على امكان حصول القطع لادعائه ان اكثر الاخبار محفوفة بقرائن مفيدة للقطع
والمتاخرون يقولون بقوله لو فرضوا امكانه لهم لكنهم يدعون عدم تحقق القرائن
لهم وكان السيد ره لا يجوز له المنع على تقدير صدق هذه الدعوى ولا يمنع حينئذ
الا البعض علينا من الاخبار بين ويجيء الكلام المتعلق بهذه الدعوى انتهى ثم
الثاني انا نقطع انه يمكن ان يدعي ان من عاصر الائمة ع انما عمل بالخبر المحفوف
بالقرينة والشاهد يرى ما لا يراه الغائب فهو يشهد بنفسها ويكون الانصاف
ان الشيخ كاشف عن علمه مع حصول الظن بقول المعصوم ع من جهة الخبر قوله
ولم يرد خبر واحد بالمنع اه لا ثبات والاخبار الدالة على المنع من اتباع الظن
فلا يكون لهذا المنع الخاص بل الحق ان ادلة جواز العمل مخصصة وقد عرفت ذلك
الاثبات والاخبار قوله والحق انه قد عرفت ان كلام الشيخ ره يدل على العمل
مع عدم القرينة قوله نعم انه قد علمت ان القرائن قسمان والتي ذكرها الشيخ
ليست مفيدة لقطعية صدور الخبر وظني ان الاكثر لم يلتفتوا الى هذه الدقيقة

الرواة والتفحص عن المقبول والمردود
وقال ره في ترا اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة
والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي
وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم والحق انه لا يظهر من كلام
الشيخ انه يعمل بخبر الواحد العاري
عن القرائن المفيدة للقطع لعدم
قسم القرائن وذكر منها امورا لا يمكن
اثبات قطعيتها منه ره

علو اهل الروايات وهي كثيرة منها ما رواه الكليني بسنده عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم فان ظاهرها جواز العمل بما في الكتب من الاخبار وهي احاد فان نزلها او احتفافها بالقراين المفيدة للقطع بعيد جدا ومنها ما رواه في الصحيح عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شنبولة قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق ومنها ما رواه في الصحيح ايضا عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال ما لكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه الحديث وغير ذلك مما يستدعي العلم الى العمل بالكتاب مع انها غالبا تكون من قبيل اخبار الاحاد ومنها ما رواه في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به فكان السائل سأل عن اخبار الاحاد اذ لا دخل للوثوق بالراوي وعدمه في القطع من الاخبار ونحوها الاخبار الواردة في حكم اختلاف الاخبار كما سيجيء فاحتج الكتاب انه تعم محتويه لعل حجية خبر الواحد بشرط اعتضاده بالقران او سنة الرسول ونحوها ما رواه في الموثق لعبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر ع انه قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها الروايات الواردة في الامر بابلاغ الحديث الى الناس مثل ما رواه في الصحيح عن خيثمة قال قال لي ابو جعفر ع ابلغ شيعتنا انه لا ينال ما

يرضعوا احوال الشيعيين مقام الاخر مثلا قوله الثالثة الاستدلال بالاخبار والاجماع على حجية خبر الواحد غريب الا ان يدعى التواتر المعنوي وينبغي التامل حتى يظهر الحق قوله بعيد جدا له دعوى البعد في مقام الاستدلال ابعد جدا لان المانع يكفيه وجود الاحتمال اللهم الا ان عند من يجوز اثبات المسئلة الاصولية بظاهر ظنوني قوله حدثوا بها يدل صريحا على جواز رواية الكتب اذا علم انتسابها الى اربابها فيكون اتصال السند لمحض التيمن والتبرك واستجازة الراوي عندهم تدل على كونها غير محفوفة بالقراين المفيدة للقطع اذ معها لا معنى للاستجازة اللهم الا ان يكون عن ضرب استجازة ان يرويها عن الراوي بعنوان حدثنا واخبرنا مع علم سماع الكتب ولكن قوله ع فانها حق يدل ظاهرا على ان عن ضرر طلب الرخصة في الرواية مع علم بلوغ القطع بالجهة قوله وغير ذلك ليس غير ما يدل على جواز العمل بما في الكتب وعلى تقدير التسليم ليس له ظهور في ان ما في الكتب لم يكن مقطوعا به عند المذاكرين مع ان قوله وان جاءكم ما لا تعلمون يدل على عدم جواز العمل بالظن الا ان يوجه بان العلم ظاهرا فيما يشمل الظن ايضا ولا يخفى ما فيه قوله اذ لا دخل له اذ كان الوثوق من القراين المفيدة للقطع فيه خلل ظ على انا نقول ان قول الراوي يحتمل وجوها الاول ان يكون الراوي للحديثين المختلفين ثقة وللثاني ان يكون غير ثقة والثالث ان يكون الراوي لاحدهما ثقة وللاخر غير ثقة فلم يستفصل ع بل اجاب بان شرط العمل وجدان الشاهد وظاهره انه لا بد من القطع بما تضمنه الخبر ومعه لا تفاوت بين الراوي العدل والفاسق وهو كما ترى يشهد بخلاف ما يدعيه المصنف والعبرة انما هي بجوابه ع لا بسؤال السائل قوله وهي تدل على ان القول بالحجية مع هذا الشرطان لم يكن خرقا للاجماع فلا باس به هذا اذا لم يكن الاعتضاد مفيدا للقطع بصدور الخبر او بكون الامام قائلا بمضمونه لموافقته لهما اذ لو كان كذلك لم يكن من محل النزاع قوله اذ لا شك انه من المثل السائر الذي يرى ما لا يراه الغائب فتراه يعلم ان حال الراوي في الثقة والعدالة او الخوف من ظهور

شيلة

لا ينال ما عند الله الا بعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلا ثم خالفه الى غيره اذ لا شك في علمهم بعدم انتهائها الى حد القطع وقد يحتج على هذا المطلب بالايات كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث تدل على وجوب الحذر بانذار الطائفة من الفرقة وهي تصدق على كل واحد كالفرقة على الثلثة فيفيد وجوب اتباع قول الواحد وهو المط وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين حيث يدل بمفهومه على انتفاء التبين والتثبت عند خبر العدل فاما الرد او القبول بلا تثبت يوجب كون العدل اسوء حالا من الفاسق وهو باطل فيكون الحق هو الثاني وهو المط والاولى ترك الاستدلال بهذه الايات فانه

شاعة الامتاع او غيرهما وحال المروي عنه في وجود دواعي الكذب عليه وعدمها والخوف منه وعدمه وغيرهما وحال الرواية في موافقتها لصريح العقل والنقل وكون مضمونها بحيث يمنع اختلاقه وعدمه وغير ذلك من القراين ليست حاصلة للحاضرين ولا ينتهي لهم الى حد القطع مع ان الغرض من ابلاغ الخ نظائر هذا المضمون ليس افادة العلم والعمل بل انما هو تذكير ولحصول لما عسى ان يغيب لئلا يقول جاهل ولئن ليس للانسان الا ما سعى يكاف للجزء الاول من هذا الخبر وصريح العقل للثاني فان من دل انسانا على تجارة مربحة في الدنيا ثم هو خالف ذلك لم تنفسه فوجع المواقي بيضاعة وربح المخالف بسلامة ويخفى حينئذ يكون من اعظم الناس حسرة فكيف بثواب الاخرة ومثالبها واستحقاق الدرجة بهذا الخبر مع قوله بعد اسطر ولذلك اطلاق الانذار الى قوله غير معلوم عجيب قوله المتبادر له قد يقال على تقدير التسليم ان ما فوق الاثنين ليس عدد التواتر فيثبت جواز العمل بل وجوبه بقول الثلثة ومتى يثبت فيها يثبت في الواحد ايضا لعدم القائل بالفصل وقيل على من ادعى شمول الطائفة للواحد ان ضمير الجمع في قوله عز وجل ليتفقهوا في الدين ياب عن ذلك بل يظهر ان المراد من الطائفة الجماعة واجيب عنه بان المرجع الطوائف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل فرقة طائفة ويدل على صحة ما لولا امر الامير احدا من كل قوم ليعطي تسائه فظهر ان الضمير لا ينافي ارادة الواحد من الطائفة مع ما عرفت من ان الجمعية والتواتر ليسا متلازمين مثلا فعلى تقدير كون الطائفة جماعة يكون خبرها من اخبار الاحاد قوله وايضا على تقدير انه فيه ان الظاهر ان ينذر كل واحد الجماعة التي خرج هو منهم لا ان يجتمع الاحاد الخارجون من القرية فينذروا باجمعهم مجموع من في القرية فينذروا باجمعهم مجموع من في القرية فيثبت مدعى المستدل قوله وايضا يحتمل كون الانذار الخ قال الاستاد ره ان تخصيص الاية بفتوى المجتهد في غاية البعد ان قيل باحتمال ان ارادة الاجتهاد من التفقه اصطلاح طار لم يظهر في زمان

يرد على الاستدلال بها اولا ان المتبادر من الطائفة الزيادة على الاثنين فالظاهر ان المراد بالفرقة من ذكره الفقهاء اهل كل حشم وقوم فتنفر من كل قوم منهم على تقدير جزو واحد من كل ثلثة فالطرح بلوغ الخبر حد التواتر لان الغالب في الاحشام والقرى الكثرة العظيمة ويندرج توطن ثلثة انفس من الرجال والنساء والصبيان في موضع لا يكون لهم ما يعيل عاشر وايضا يحتمل كون الانذار بطريق الفتوى لا بعض الروايات فلا نزاع لاحد في قبوله وحجيته فتوى المجتهد وايضا اطلاق الانذار على من رواية الاحكام الشرعية غير متعارف محتمل كون المراد التخويف على ترك الفعل ما ثبت بطريق القطع وهذا مما يخاف النفس بسماعه ويحصل به النفس ترك خوف يوجب اهتمامه بالواجبات والمحرمات وان لم يكن خبر الواحد المشتمل على الانذار حجة لقضاء العقل بمثل هذه الاحتياطات دون غيره ولا اجماع على عدم الفصل غير معلوم وايضا يحتمل ان يكون ضمير ليتفقهوا راجعا الى الباقين من الفرقة مع العالم دون من نفر منهم وغير ذلك من الاعتراضات

منه

على الاية الثانية بانه استدلال بمفهوم الصفة على اصل على وحاله معلوم وايضا الاية واردة في شخص خاص وفي كون فاسق انما هو لاعلام الصحابة بفسق ذلك الشخص الخاص وسبيتين حاله لا لانتفاء هذا الحكم عند انتفاء هذا الوصف احتج المنكرون بان العمل بخبر الواحد اتباع الظن وقول على الله بغير علم عنه بها نهانا الصغرى فلان خبر الواحد لا يفيد العلم وايضا النزاع انما هو فيما لا يفيد وانما غايته ان يفيد الظن واما الكبرى فللايات الكثيرة كقوله تعالى في مقام الذم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان هم الا يظنون وقوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ونحو ذلك وقوله تعالى في الايات الكثيرة وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم متى تم

ترك الاية ولم تتبع الاجتهاد في ذلك الزمان حتى يفهم من لفظ التفقه بل الظاهر ان من سمع رواية من رسول الله ص بل واحد من الائمة ع لعدم الفرق بينهما في حجية قولهما عند اهل الحق وصلى عليهم انه تفقه في الدين والظاهر ان سماع اية واحدة الدالة او حديث من رسول الله ص من واحد من الحج في مقام بيان الحكم مندرج في التفقه وان ظننا في مقام بيان الحكم لان سماع احدهما في غير هذا المقام لا يندرج في التفقه ما لم يعلم عدم كونه منسوخا فكل من روى رواية واية وكانت الاية او الرواية اذا كانت نبوية حال كونهما متعارفة لما ذكرنا دالة على وجوب شيء او حرمته فقد انذر السامع اما في الاول فمن الترك واما في الثاني فمن الفعل فظهر جواز العمل بخبر الواحد في الوجوب والحرمة بالاية فجوازه في غيرهما بطريق اولى اقول في هذا الكلام مواضع للنظر لان المصنف ادعى كون الانذار بطريق الفتوى بما فهم من الروايات فيكون الفقيه عنده الراوي الذي يسمع من المعصوم احاديث وفهم منها احكاما فانه نوى مرعيا فهمه واطلاق الفقيه في العصر الاول على العارف ببعض الاحكام من بعض الاحاديث كان شائعا لا يبقى يكفينا شمول التفقه لسماع الرواية او الاية ان كان مجردا عن الفهم وشمول الانذار لمثلهما كان لانا نقول الاول تم ويشهد للمنع قوله ع رب حامل فقه ليس بفقيه والثاني غير متعارف كما قاله المص ولعل تسليم الجميع نقول القياس الذي يحصونه بطريق اولى انما يكون حجة عندنا اذا كان مدلولا التزاميا بين اللزوم كالضرب لعدم التأفيف وليس هذا منه بل نقول ان الاحتياط ودفع الضرر مما يقتضي القبول فيهما بخلاف الباقي قوله وعلى الاية الثانية انه حاصل كلامه ان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة والمسئلة قطعية يطلب فيها اليقين وان تعليق الحكم بالشرط او الصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يظهر للتعليق فائدة سواها والفائدة هنا اعلام النبي ص بفسق الوليد الذي نزلت الاية في شانه قال الاستاد في الرسالة فان قلت الدلالة الا ان يعني بها الاثنين ضعيفتان في امثال هذا المقام لاشتراكهما في عدم افادة

القطع

القطع معلوم كفاية الظن في الاصول واختصاص الثاني بضعف دلالة المفهوم فلت لبعد ثبوت جواز العمل بظاهر القران تخصيصه بمسائل جزئية فرعية لا وجه له بل ما يدل على جواز العمل به كما يدل على جواز العمل به في المسائل الفرعية الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل به في القاعدة الكلية المتعلقة بالامور الشرعية والفرعية والاصولية ولو كل الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مطلقا انما هي اصول الدين لا الفقه فرب مسائل من مسائل اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية وليس لها طريق غير الظن مثل الدليل على كون صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة او غيرهما اولى بحق ظاهر بدليل جواز العمل بمثل هذا الظاهر الذي قد ثبت الشارع في ظهوره وحجيته فلهما وجدنا وكل يستدل على قوله بادلة ظنية لا بيمن ولا يخفى على ان النزاع في حجية المفهوم ليس مختصا فيما بين الاصولي والاخباري بل الاصوليون مختلفون في هذه المسئلة فلو ادعى مدع الاجماع على جواز العمل بظاهر القران لا يكون المفهوم داخلا في المجمع عليه قطعا واما الاستدلال على مثل كون صيغة الامر للوجوب وغير هذا من الدلائل الظنية المتعلقة بالالفاظ فالتحقيق فيه ان الاصولي يزعم يستدل بالدليل القطعي على كون منطوق او مفهوم ظاهرا من لفظ بمعنى الظن بانه مراد المتكلم وبعد ثبوت هذا يقول ان الاجماع منعقد في جميع الاعصار على جواز العمل بما يظن انه مراد المتكلم مثلا يستدل على كون الرجحان المطلق متبادرا من لفظ الامر المجرد عن القرينة في لغة العرب بتنصيص حال التخاطب بهذه اللغة تنصيصا موجبا للقطع فيقول ان الامر انما وجد مجردا يظن منه الرجحان قطعا فيجوز العمل بهذا المظنون قطعا والاقتضا اليهم نقل عن ذلك واستدلوا على اصل المطلب بالدليل الظني مع دعوى ضرورة القطع في الاصول ولهذا طال لسان الاخبارية عليهم وقد يدعى ان مباحث الالفاظ خرجت عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول ويؤيده ما قال الفاضل المحقق في حاشيته لم قال ره ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار الظن القطع في الا

والجواب اولاً منع الصغرى لان اتباع الظن هو ان يكون مناط العمل هو الظن من حيث هو هو وههنا ليس كذلك وانما مناط العمل هو كلام اصحاب العصمة المنقول عنهم والاخبار بضابط الوحي الالهي مع شرط عدم المخالفة للكتاب والسنة وعدم المعارضة ونحو ذلك على ما مر انفي سواء افاد الظن اولا وعلى تقدير القول باشتراط جواز العمل به بافادته الظن ايضا لا يلزم كون مناط العمل هو الظن بل هو الخبر الخاص المشروط بالظن ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا تأمل ومن غيرنا ايضا نعلم الفرق بين اتباع الظن وبين اتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا تغفل وايضا فان العمل بخبر الواحد انما هو اتباع للدليل القطعي الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع وثانيا منع الكبرى فان سياق الايات يقتضي اختصاصها باصول الدين وايضا فان المطلق يقيد والعام يخصص اذا وجد الدليل وتحقق قد دللنا على حجية خبر الواحد

منه قدس سره

بالاجماع حيث لم يزل العلماء يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه اقول الحق ان التعويل على الظن في غير مباحث الالفاظ مما لا ينبغي الجرأة عليه قال الاستاد قدس سره وضعف دلالة المفهوم غير مسلم وما يدل على جواز العمل بالقرائن والاخبار المعتمدة يدل على جواز العمل بظاهرها وكما يكون المنطوق ظاهرا من اللفظ كذلك كثير من المفهومات ولا دليل على اعتبار مرتبة من مراتب الظهور التي لا يندرج المفهوم فيها ولو اعتبر هذه المرتبة من الدلالة لخرج كثير من مراتب المنطوق ايضا عن الاعتبار ولا يقولون به ولا وجه له ايضا اقول لم يظهر لي وجه لمنع ضعف المفهوم ولما علم تفاوت مراتب الظهور بعد فرض دليل تام على حجية الظن المتحصل من القرآن مطلقا منطوقا او مفهوما او قاطبا او ظاهرا فلا عيب فيه قوله والجواب الخ اعلم ان المفتي من حيث انه مفت والعامل كذلك اما ان يحصل لهما القطع بصدور الخبر عن المعصوم وكذا بالحكم المستفاد منه اعني بانه حكم الله في الواقع لكونه نصا قاطعا واما ان يحصل لهما الظن او القطع بواحد والظن بالاخر او القطع او الظن باحد والشك في الاخر او الشك فيهما ثم الظن بالحكم قد يكون لاجل ظنيته دليله وان كان التصديق بعض طرفيه من المحكوم عليه وبه وغيرهما من متعلقاتهما قطعيا كما اذا اخبرك عدل واحد من غير قرينة توجب القطع بان زيدا قائم في الدار علما انك تعلم مراد المتكلم من زيد والقيام وغيرهما وقد يكون لاجل الظن بمراد المتكلم من الطرفين وغيرهما كما اذا شاك المعصوم بقوله صلوا كذا واجتنبوا كذا لانا نعلم المراد هل الصلاة المشهورة او الدعاء وهل الوجوب هو المتعارف بين المتفقهة او الشامل للمستحب المؤكد ولكن الظاهر ان المراد هو الاول من معنييهما فالمطلوع هو الامر الزائد وهو ثبوت احد الامرين لا الامرين اذا عرفت هذا فنقول لا كلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك انه اتباع للظن فيهما وكذا اتباع لظن خاص وهو المستفاد من الخبر ولعلك تعلم ان ما دل

عالشفقي

على حجية اتباع الظن يدل عليه ما مر من غير تخصيص والقول بان القاطع دل على خروج هذا القسم هو الكلام الذي يجيء نقله من قوله وايضا ولا كلام لنا فيه ههنا والحاصل ان من ظن بكلام انه كلام اهل العصمة وضابط الوحي وفهم منه حكما لا يقطع بانه حكم الله في الواقع بل ظنه كذلك فافتى بهذا الحكم وعمل به يصدق عليه بحسب الواقع انه افتى او عمل بما لا يعلم بل بظن سواء لاحظ هذا الظن وكان هو الباعث على الافتاء او العمل حتى انه لو لم يحصل لما افتى ولا عمل او كان الملحوظ هذا الرأي هو هذا الكلام من حيث انه منسوب اليهم لان الملاحظة الاخيرة لا يجعله حينئذ بحيث يصدق عليه معها انه افتى او عمل بما يعلم او انه افتى او عمل بما لا يظن وبالجملة يصدق ان اتباع الظن تابع للواقع لا للاعتبارات والملاحظات والايات والاخبار الناهية عنه عامة شاملة له مع اي اعتبار لوحظ وعلى انه حينئذ اعتبر نعم ان كان هناك حيثية لو لوحظت لا خرجت المعنى عن عنوان التابع للظن العامل لتم بها الوثت وهكذا القول في القطع بالسند مع الظن بالحكم واما الظن بالسند مع القطع بالحكم وكذا الشك في السند مع القطع بالحكم والظن من حيث اسناده الى هذا السند فاحتمالات في بادي النظر لا اصل لها واما صور الشك في الحكم فلا شك في عدم جواز الافتاء واما العمل فمن حيث استناده الى دليله المفروض المفيد للشك في كون ما يعمل به مرادا للشارع ففي جوازه نظر لاحتمال دخوله تحت قوله ع اياك ان تدين بما لا تعلم مع فرض عدم المانع من العقل والشرع واما من حيث دخوله تحت الاطلاقات العقلية او الظنية مثل قولهم ع الناس في سعة ما لم يعلموا وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال مع عدم المانع فنعم هذا في غير العبادة واما فيها فالتقرب بما مع الشك في كونها مطلوبة مأمورا بها اشكال اللهم الا مع وجوده من الشارع في فضلها والحال هذه واما مع الشك في الحكم ككونها واجبة او مستحبة فالامر هين واذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما في قول المحشي سوا افاده

البحث الثالث للعمل بخبر الواحد في هذا الزمان شرائط يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل جمع منهم به من غير رد ظاهر ولا معارض لما هو اقوى منه سواء كان الراوي عدلا اولا

منه قدس سره

الظن اولا وما في قوله وعلى تقدير القول الخ واما قوله انه اتباع للدليل القطعي وكذا قوله قد دللنا على حجية خبر الواحد فالها التخصيص والتقييد قوله وللعمل بخبر الواحد الخ ذكر في الزبدة شروطه التكليف والاسلام والايمان والعدالة والضبط وقوله يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة الى اخره فالمراد ح من سابقة لان مؤدى هذه العبارة هو ان وجود الخبر بالنحو المذكور مستلزم لتحقق الشرائط المشهورة بين القوم مع انه غير لازم لان الراوي بحيث يشمل العادل والفاسق والمؤمن والمخالف وايضا وجود الخبر غير مستلزم للتكليف والضبط نعم يشهد التتبع بان الرواة كانوا مكلفين حين الرواية والقاء عن ضرورة هو ان غاية هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوي ولا ريب في حصول وجود الخبر في هذه الكتب التي شهد مصنفوها باعتبارهم نقلوا ما فيها من الاصول والكتب المعمول بها في زمن الائمة ع ظن اقوى من الظن الحاصل من مجرد خبر العدل اذا لم يقترن بهذه الشهادة وتفصيل المقام هو ان العلم العرفي يحصل للمتتبع بان عدالة الكتب الاربعة بل غيرها كالمتواتر قلبا بالعين ولا احتياج الى النظر في لزوم هذا الشرط وعدمه الا بالنسبة الى رواية لا يعلم كون راويها بالغا وقد ادعوا الاجماع على هذا الشرط ولولاه لا امكن ان يبقى على تقدير جواز التعويل على الظن لان المتتبع حصول الظن وان حصل من خبر غير المميز الا ان يدعى ان المعرفة هو ان مع عدم القرائن المفيدة للقطع او الظن بالخبر يشترط فيه عقل الراوي ويكون ولا شك ان خبر المجنون وغير المميز لا يفيد الظن من غير ضم قرينة خارجية واما الضبط فقال في لم لا خلاف في اشتراطه ومعناه كون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يضر انه لا يكاد يسلم منه احد وقال الاستاد قدس سره في شرح الدراية جعل من الشرائط الضبط وفسره وضبطه بمعنى كونه حافظا متيقظا غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط والتصحيف والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل به المعنى

العدوي

الصدوق بدلالة المعنى حيث يجوز به في الحقيقة اعتبار العدالة الذي يغني من هذا لان العدل انما يجازف برواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر وتخصيصه تأكيد وجرى على العادة ثم قال ويعرف ضبطه بان يعتبر روايته برواية الثقات المعروفين بالضبط والاتقان فان وافقهم في روايته غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا يخالفها او يكون المخالفة نادرة عرفت كونه ضابطا متقنا وان وجدناه بعد اعتبار روايته برواياتهم كثير المخالفة لهم عرفت اختلال الراوي اختلال ضبطه او اختلال حاله في الضبط ولم يحتج بحديثه وهذا الشرط انما يفتقر اليه فيمن يروي الاحاديث من حفظه او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات واما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك وهو واضح انتهى كلامه رفع في الكرامة اقول لعل السبب في كون وجود الرواية في الكتب الاربعة مستلزما للضبط هو كون رواة بعض احاديثها من الثقات المعروفين والبعض الاخر من الذين يكتبون في الواحهم ما يسمعون من الامام ع ويروون ما كتبوه وكون علماء المشايخ ما نقلوا من النقل قبل اختبار ضبط من ليس كذلك فنقلهم ساكتين عليه بل مصرحين بجواز العمل بما نقلوه ولم يطرحوه شاهد على ان الراوي ضابط عندهم ولكن اعتمادنا عليهم في هذا كانه تقليد لهم وعمل بالظن اللهم الا عند من يقول ان ما في هذه الكتب قطعي الصدق لقرائن دالة على هذا وسيجيء الكلام عند ذكر الشكوك في اواخر تلك الرسالة واما الاسلام والايمان فاستدلوا عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية وجه الدلالة ان غير العادل المؤمن فاسق اذ لا واسطة بين الفسق والعدالة ويكون المخالفة الدينية كالامامة فسقا واي فسق والامر بالتبين معلق على من هو فاسق في الواقع خرج من نعرفه بالفسق بتوسط افعال الجوارح من الامامية ومن نعرفه بالمخالفة من غيرهم فلا يجوز قبول خبره الا بعد التبين باعتقادات الامارات والقرائن ومن لا نعرفه من المجاهيل والمهملين لا يجوز قبول خبره ايضا لاحتمال ان يكون فاسقا في الواقع فاخصوص نقل

وسواء كانت الرواية سندا صحيحة او حسنة او موثقة او ضعيفة على الاصطلاح او مرسلة او مرفوعة او موقوفة او منقطعة او معنعنة او متصلة او منكرة او معللة او مضطربة او مدرجة او معلقة او مشهورة او غريبة او عزيزة او مسلسلة او مقطوعة الى غير ذلك من الاصطلاحات
متن

جرح من قبل الشهيدين في الامامي العدل الذي نقول بعدالة الشيعة اقول او كان المراد بالتبيين القطع بصدق خبر الفاسق لم يمكن العمل بمضمون الخبر في الكتب المذكورة غير مسلم لان الاصل بعض الاخبار يمكن ان كان المراد المطلق فالظن انه يحصل من وجوه بينها الا انها في الحق والعقيدة لا يسامع دعوى الشيخ الاجماع على عمل الشيعة بما في الكتب التي نقل الشيخ بنهاية الاجماع على العمل برواية بعض الخاصة وبعض المعروفين بالفسق من الامامية **قوله** وسواء كانت الرواية صحيحة لما اشار المصنف الى اكثر اقسام الحديث كان المناسب بيان ما اجمله ولما ذكر المحدث المحقق شهاب الدين العاملي في رسالة الدراية كلاما كفينا بنقلها قال الفصل الثاني في انواع الحديث فالحديث منها اقسام الحديث باعتبار احوال وصفات تعرض له الى ثلثين نوعا منها اصول وفيها فروع تلحقها وتشترك بينها كلا او بعضا فالاصول اربعة الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل عدل امامي عن مثله في كل الطبقات ان تعددت الثاني الحسن وهو ما اتصل كك بنقل امامي ممدوح بما ليس نصا في العدالة في كل مرتبة او بعضها مع عدالة الباقين الثالث الموثق وهو ما اتصل كك بنقل غير امامي نص الامامية على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان الباقين وعدالتهم او مدحهم ويسمى القوي الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احدها بان يكون مجروحا او مجهول الحال فالصحيح بهذا الاصطلاح يعمل به اجماعا عند المتاخرين وجاز العمل بالثلثة الاخر في المواعظ والقصص والندبيات ونحو ذلك مما لا يتعلق بايجاب ولا تحريم واما ما يتعلق بها فاجاز الشهيد الاول في ذكرى العمل فيه بالحسن والموثق وبالضعيف ايضا اذا انضم الى العمل به جماعة من الطائفة وكك ربما عمل بهما وربما وصف بعضها بالصحة نظرا الى طريق القدماء كما تقدم ومنع الشهيد الثاني من العمل بغير الصحيح ومثله التكير على من خالفه الفصل الثالث في ذكر الفروع من اقسام الحديث وهي ستة وعشرون نوعا منها ما يشترك الكل فيه في الجملة ومنها ما يختص بالضعيف فالمشترك اثنا عشر منها

الاول المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم الثاني المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه بقراءة او اجازة او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم او وقف على غيره الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اتصل اسناده به المعصوم او انقطع الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان وعده قوم من المرسل والاكثر على انه متصل ان امكن لقاء الراوي للمروي عنه مع البرائة من التدليس الخامس المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر والمحذوف هنا كالمذكور اذا عرف من جهة الراوي كما فعل الصدوق والشيخ من تعليق الاحاديث وذكروا اسانيدها في اخر الكتب وكذا الكليني ربما علق الحديث عن رجل لتقدم السند اليه ونحوها للاختصار وقد يعرف من غير جهة الراوي اذا كان ثقة فان لم يعلم المحذوف كان الحديث مرسلا السادس المفرد وهو ان ينفرد الراوي بحديث عن جميع الرواة ويسمى الانفراد المطلق او ينفرد اهل بلدة كالكوفة او اهل بلد من بلد كاهل الكوفة عن اهل البصرة او واحد من اهل البلدة ويسمى الانفراد النسبي السابع المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه الثامن المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ويطلق على الشائع على الالسنة ولا اصل له عند المحدثين التاسع الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد برواية واحد او غريب اسناد خاصة لا متنا كحديث يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد واحد بروايته عن اخر غيرهم او غريب متنا خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر العاشر المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف حنان بالنون بحيان بالمثناة تحت او في المتن وهو كثير في رفاقنا المتعاطي الحديث من غير اهله الحادي عشر العالي سندا وهو القليل الوسائط الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود الثالث عشر

المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة قولية او فعلية كالمسلسل لحديث عن حدثنا فلان قال حدثنا فلان كك او يقال اخبرنا محمد عن محمد او بالاسماء بحيث يقال عن فلان من اوله الى اخره او بالكنى او بالالقاب او بالانساب او بالبلدان او بالصنائع او بالاسماء او بالاوليه وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة او الاطعام وكل هذه موجودة من طرق العامة واكثرها موضوع عند الاحاديث ما فيه غرابة وشهرة فان اتصل السند بها الى المعصوم كان تاما والا فيحسب الرابع عشر المزيد على غيره مما في معناه وتلك الزيادة اما في المتن كان يروي فيه كلاما يفهم من الاخر او في السند كان يرويه عن ثلثة ويرويه الاخر عنهم بزيادة واحد سواء كان في الوسط او في الاخر وزيادة المتن تقبل من الثقة وكذا زيادة الاسناد الجواز ان يسقط بعض الرجال من احدهما سهوا او عمدا لغرض صحيح الخامس عشر المختلف والاختلاف قد يكون لبعض الحديثين بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه قريب وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف بعيد جدا والاول مقبول والثاني مردود بل ان امكن الجمع بوجه قريب كل وجه في قواعد الجمع عن الائمة والا فالحكم التخيير والجمع بالوجوه البعيدة من التكلفة من مخترعات العامة كما يذكر مفصلا في مباحث الاجتهاد السادس عشر الناسخ والمنسوخ ويعرف بالنص او بالتاريخ او بالاجماع السابع عشر الغريب لفظا وهو اكثر مذكور في نهاية ابن الاثير الثامن عشر المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء وهو تفرد او معتبر كرواية عمر بن حنظلة عند المتاخرين ولذلك سموها مقبولة وجعلوها عمدة التفقه مع ضعفها عندهم ولا اعنى عند القدماء صحيحة كما حققناه القسم الثاني ما اختص بالضعيف عندهم وانواعه ثمانية الاول الموقوف وهو ما روى عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده كالحديث الى المعصوم على قول مثلا الثاني المقطوع ويسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه الثالث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او ادركه ولم يلقه من دونه واسطة او بواسطة مبهمة كان يقول

والقوة تكون باعتبار العدالة والورع والشهرة وعمل الاكثر ونحو ذلك مما يجيء التنبيه عليه ان شاء الله تعالى
متن

من بعض اصحابنا مثلا ويسمى ايضا المقطوع والمنقطع ان كان الساقط من السند واحدا فان سقط اكثر سمي المعضل اسم مفعول بفتح الشكل الرابع المعلل وهو ما فيه اسباب خفية يطلع فيه كانفراد الراوي به ومخالفة لصريح العقل او الحس ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول من التدليس وهو اخفاء الشيء وستره كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم انه رواه عنه بلا واسطة وليس كك فان كان الحديث ضعيفا كان التدليس وقد يكون باسقاط رجل مجروح ليقوي الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة الى بلد او غير ذلك مما لم يشتهر به وهو مذموم الا ان يكون لتمييز او غيرها من الاغراض الصحيحة السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية سواء كان الحديث واحدا او اكثر مع تساوي الروايتين في الصحة وعدم المرجح فلو رجحت احديهما عمل بها ولم يكن اضطراب والاضطراب اما في السند كان يرويه تارة بواسطة عن ابيه وتارة عن جده او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض على ما في رق وفي بعض نسخ ب وفي اكثر نسخ يب من الايسر فلذلك اختلف فيه الفتوى والرواية مثال للاضطراب من راو واحد فالظاهر وقوعه الى ابان في الجهتين وقد يكون الاضطراب من رواة عدة بان يرويه كل واحد بوجه مخالف للاخر السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير اما كل الطريق او بعض رجاله بغيره ليرغب فيه وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه لكن يجب عليه وقد يفعل عمدا للامتحان الثامن الموضوع اي المكذوب وتحرم روايته لمن علم به الا ان يريد بيان حاله ومن الموضوعات فضائل السور المروية عن ابي ومن نقلها فلعله علم بوضعها انتهى قد عرفت هذه الانواع كلها ولعل الحكم بصحة احاديثنا الموجودة لا يقع الا معرفة الاسماء والاصطلاحات التي لا يقع لها طائل وربما اوقع بعضها في الاوهام والشكوك **قوله** والقوة تكون باعتبار ان يعني ان وجود الخبر في الكتب المعتمدة لما كان مغنيا عن ملاحظة الشروط ففائدة اعتبار العدالة بل غيرها ايضا انما يظهر عند التعارض

للترجيح اقول لنا التامل جيد في معرفة العدالة بانها ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة والمراد بالملكة هي الكيفية الراسخة التي يمتنع
زوالها عادة واختلفوا في عدد الكبائر لاختلاف الاحاديث والمراد بمنافيات المروة
هي الاتصاف بما يستهجن المتحلي به عادة بحسب زمانه ومكانه وشانه فعلا وتركا كالحاكم
كلبس الفقيه لباس الجندي وكشف الراس في الجامع والاكل في الاسواق وفي بعض
الافاضل والاكثار ونحو ذلك اقول اما كون هذه الملكة على الوجه المذكور بل الاوسط (?)
المتوسط بين البلادة والجربزة هي الحكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة
وبين طرفي افراط القوة الغضبية اعني الظلم وتفريطها اي الانظلام هي الشجاعة فاذا
اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كانها تحصل بالتفاعل
الفعل والانفعال من طرف تلك القوى وانكسار سورة كل واحدة منهما وبعد
حصولها يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى في الواقع حيث يجعل
الشارع العدل الذي لم يطلع على دليل ظني لهم فضلا عن القطعي ومع ذلك ابن ابي يعفور (?) عليهم
لاانهم كما قيل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام في علمها اجتناب الذنب في الواقع الا بعد
تعلم او تظن حصول تلك الملكة له ومن هنا يعرف اعتبارها ولكن يبعد ان يعتبر هذه
الصفة الحميدة بكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا لان التعديل المذكور
يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تاييد رباني والاحتياج الى العادل عام لا سيما في كل
طائفة من كل قرية من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع حيث اعتبر في الاغلب اثنين منهم
في الشهادات واعتبر واحدا في الجمعة والجماعات وحث الناس عليهما وعدهم في
اوعدهم على الفعل والترك واحتياج اهل كل قرية وان كان احسن الشاهدين اغلب
الاوقات امر ظاهر لا يخفى ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه جعل حسن الظاهر مع
عدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل
في اكثر الناس لانا نقول ان اعتبر القائل بالملكة فيما يعرف به العدالة هذا الذي قلت

لمعرفة عدالة الراوي في هذا الزمان وما ضاهاه وكذا عدالته وعدمه واو بعضه بتزكية العدل المشهور وكذا بخبر المزكي
والجارح في الشيخ الطوسي والكشي والنجاشي وابن الغضائري وابن طاوس والعلامة ومحمد بن شهر اشوب وابن داود و
ربما يوجد التزكية والجرح لغيرهم ايضا في كتب الحديث كالفقيه ونحوه وغيرهما والظاهر الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل
ولو لم يذكر السبب والا لم يوجد خبر صحيح بالاصطلاح المشهور ويجيء فيه مزيد تحقيق ومع تعارض الجرح والتعديل
فقيل بتقديم الجرح لانه يحصل به الجمع بينهما والظاهر الترجيح بالقرائن ان امكن والا فالتوقف حتى تم

فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ماذا الا ان يقول بالملكة ويقول باشتراط حسن الظاهر واجتناب
الكبائر والصغائر الا القليل ممن يكتفي بالاسلام ولا ريب في انها غير مستلزمة لوجود
الملكة وان كانت الملكة مستلزمة لها فالغاية في اعتبارها انه جعل علامة اصلا عاما
غير مستلزم له وغاية ما ظهر لي من تتبع مراعاة الاحتياط ان يكون الامام والشاهد
من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات كالجماعة مع عدم المانع ويرغبون في
عدم عثور احد على فعل احد منهم من فعل المحرمات اما بالترك او الستر فان فعلوا شيئا
من ذلك يظهر من ساعتهم الندم منهم ويظهر اثار الخجالة في وجوههم من عرفناه من طائفة
طريقتهم هذا الذي قلناه فنصلي وتقبل شهادته وان لم نعاشره اصلا ومن لا فلا واما
الراوي فالظاهر عندي هو ما قال الشيخ وهو ان يكون متحرزا عن الكذب اذ دلالة الظاهر
التقييد على انه من اعتبار الاطمينان في خبره ليس ظاهرة عندي كما يظهر من
التعليل بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة فانما علق وجوب التبين بالفسق
ان لم نقل ان المراد منه بقرينة الوليد لان الفاسق مظنة الكذب فمع فرض اجتنابه
عنه لا مانع من قبول خبره قوله لمعرفة عدالة الراوي الخ هؤلاء الاعلام على الوقوف
جرحوا من لم يلقوه وهذا يتصور على وجهين الاول ان تكون حال الراوي مشهورة في
زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او طرحه فينقل لهم خاصة او لكل من هو كعدالة
سلمان رضي الله عنه وفسق يزيد والثاني ان لا يكون كذلك وانما حصل لهم العلم او
الظن باحدهما من ملاحظة الاحاديث الواردة في شأنهم والترجيح اذا احتيج اليه او
بالسماع من المشايخ الى ان ينتهي الى من لقي الراوي وشاهد منه حسن الظاهر وعرف
منه الايمان او عاشره معاشرة كاشفة عن الملكة والوسط محتاج الى الطريقين لان
دلالة الاحاديث التي يظهر منها حال بعض الرواة لا بد من ان يكونوا اما مشهورين
او معدلين ثم ان هؤلاء الاعلام لم يجعلوا لنا علامة فارقة بين من حكموا بعدالته
او فسقه بالاجتهاد او بطريق اخر فنحن في غير المشاهير عندنا مقلدون لهم

في الفروع (?)

ويبقى هيهنا مباحث اخر تركناها للطول وايدناها كمباحث الظن والعقل والجمل والمبين
والناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم سيجيء ما يتعلق به منها
انتهى **الفصل الرابع** في الادلة العقلية وتحقيق ما
يعتمد عليه هيهنا وما لا يعتمد عليه وهي
اقسام

سنده الشيخ وصالح بكون ان يقال ان حسن الظن بهم في التعديل والجرح ليس اولى من الظن بهم
في حكمهم بصحة احاديث كتبهم اذا لم يصرحوا بضعفه والعمدة عندهم كل حديث اعتضد بما
يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق به والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة
او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده في اصل معروف
الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة واخوانه او على تصحيح ما
يصح عنهم كصفوان بن يحيى ونظرائه او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واشباههم
او اندراجه في احد الكتب المعروضة على الائمة كتاب عبيد الله الحلبي وكتاب يونس
بن عبد الرحمن او اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
سواء كان مؤلفوها من الامامية ككتاب حريز بن عبد الله في الصلوة او من غيرهم
ككتاب حفص بن غياث وغيرها والضعيف عندهم المقابل للصحيح قال الشيخ
في فهرسته على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون
المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة قوله والظاهر الاكتفاء بالواحد انه لم يظهر لي ثمرة
لهذا النزاع بينا بالنسبة الى من يلقيهم هؤلاء الاعلام من المعدلين والجارحين لان
روايتهم العدالة والفسق عن الغير لا شك في الاكتفاء فيها بالواحد عند من يجوز العمل
بخبر الواحد وانما الكلام في شهادتهم وهي لا يتصور مع عدم الملاقات الا ان يقال
قولهم فلان ثقة او كذاب لا يصح الا مع قطعهم بما قالوا وحينئذ الشهادة الا اخبار
قطعيا سواء استند هذا القطع الى الاحساس او طريق اخر وعندي فيه تردد وعند
من يعمل بالقرائن كالاخباريين يكون هذا البحث ايضا ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من
هؤلاء الاعلام على التعديل والجرح ليس عزيزا نعم هو اعز من جرح الواحد او نقل
وان اعتبر التعدد في من عاصر الراوي فهو عزيز غاية العزة وجرح الاستاد في
الرسالة عدم التعدد واحتج عليه بمفهوم اية التبيين وان اعتباره سببا لخلو اكثر
الاحكام عن الدليل لندرة التعدد وبان اعتباره لو كان في عصر النبي او الائمة

الاول ما يستقل بحكمه العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك كذا ذكره المحقق
في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية هذه الطريقة مبنية على الحسن والقبح العقليين والحق ثبوتهما لقضاء الضرورة بهما في الجملة
ولكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتامل والواجب العقلي ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم
والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وعكسه الحرام فيهما وعجز النظر امور الاول

فلا تحمل الينا عادة وعدم ظهوره مع كونه معتبرا بعيد ثم قال ونبنا اشتراط التعدد
في المعدل وعلى عدم كون التعديل شهادة او رواية كما يظهر من كلام كثير من الاصحاب مبني
ضعيف لخروجه عن الرواية الاصطلاحية وعدم اعتبار العلم الذي يعتبر في كثير
من انواع الشهادة يعني انهم لم يعتبروا في العدالة ان يعلم العدالة بل يكتفى الظن بها
ثم قال والشهرة بالرواية وان لم تكن اصطلاحية او بالشهادة والقول بعدم اعتبار
العلم في كثير منها فكون هذا منه لا يصير سببا لجريان احكام المسمى فيه اقول على تقدير
كونه رواية يكفي قول الواحد كما اشرنا اليه قوله الاول ما يستقل بحكمه العقل انه لا بد
من تمهيد مقدمتين يتضح بهما المطلب الاولى ان الترجيح بلا مرجح محال كالترجح بلا مرجح
ولهذا ثبت في الكلام والحكمة وعلى هذا يلزم ان يكون حكم الشارع بالوجوب والحرمة و
اخواتهما مسببا عن جهات مقتضية له ولو ادركت عقولنا ايضا تلك الجهات لحكمت على
الاشياء بمثل حكمه فيكون كل واجب شرعي مثلا واجبا عقليا بمعنى ان العقل لو ادرك الجهة
التي من اجلها حكم الشارع باستحقاق فاعل فعل للثواب وتاركه للعقاب لحكم هو
ايضا باستحقاقه للمدح لو فعله وللذم لو تركه وقس على هذا باقي الاحكام واما
ان كل فعل من افعال المكلفين لا يخلو من جهة مقتضية لان يصح ان يحكم عليه بواحد
من الاحكام الخمسة حكما عقليا او شرعيا فيظهر من انحصار حكم الافعال في هذه الخمسة
وهو امر واضح وقد ظهر من احاديثنا ان النبي قد بين حكم جميع الافعال فحكم بوجوب
كل ما فيه جهة مقتضية له وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية لها وهكذا فقد وصل الينا
البعض وبقي الباقي محفوظا عند اهل بيته لم يظهر وجه لمصلحة هو اعلم بها فتحصل
من هذه المقدمات ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم خاص عند العقل فقد حكم
الشارع عليه بمثل ذلك الحكم وكل ما حكم عليه الشرع بحكم فله جهة مقتضية عند العقل
بقي الكلام في ان ما يدركه عقولنا من الجهات هل هي علل تامة للاحكام فنقول
لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة جهة

تخاص

اخرى مستغنية لحكم غالف لحكمها فعلا بتغير بعض الازمنة والامكنة او اختلاف الا او اختلاف حال الشخص واحد من اجزاء العلل التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلا ادرك جهة في فعل فحكم بحسنه لا يجوز لنا ان نحكم بصدق حكم الجواز عقلة عن خصوصية الازمنة والامكنة وغيرها نعم لو احاط عقل بالعلة التامة فحكم باعتبارها بالحسن او القبح لعلمنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ولعل قليلا من الاحكام يكون كذلك اذ اكثرها مما لا سبيل للعقل الى الاحاطة بجهاتها المقتضية لها فعلى هذا يمكن ان يكون شيء مستحسنا عند عقولنا قبيحا في الواقع او بالعكس وما هذا الا لكون ما نظنه علة تامة غير تامة في الواقع لفقد شرط او وجود مانع المقدمة الثانية هي ان طلب الله تعالى فعلا او تركا او تسوية بينهما ليس لحاجة له تعالى الى ما فيه من جهة الحسن او نفرة منه عما فيه من جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل الغرض ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم لان بعض الافعال يقرب منه تعالى حتى ينتهي بصاحبه الى الجنة ورضوان الله تعالى والبعض الآخر يبعد عنه حتى ينتهي به الى النار بل نقول ان الافعال الحسنة موجبة للكمالات محمودة هي المقربة اليه سبحانه في الحقيقة والقبائح موجبة للكمالات رذيلة هي المبعدة عنه تعالى وهذا القرب وهذا البعد هما روح الثواب والعقاب واصلهما وليس الثواب جزاء لنعمة واحسان من العبد اليه ولا العقاب انتقاما وتشفيا بل ان احسنتم احسنتم لانفسكم وانما هي اعمالكم ترد اليكم فلزم من ذلك ان يحصل الحسن والقبح اعني لو حصل له الكمالات قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعي وفي كلام الله تعالى والاحاديث ما يدل على ان بعض الاعمال من الكفار نافع لولا ابطاله تعالى اياه بالجهة مقتضية له قال الله سبحانه وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا دلت الآية الشريفة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لولا حبط الله اياها هنا وقال سبحانه والذين كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم فالحقنا على الفرنا مكة

الكافر الذي لم يؤمن قط وفي بعض الاخبار ان الجحود المخالف ينفعه وان العمل الزوج السخاوة ينفعان الكافر وان اول احد من شهيد ما يترتب على اعمال هؤلاء بالقرب فلا مضايقة اذ الغرض ان الافعال الحسنة تفيد اثرا لولا المانع لكان مقتضاه دخول الجنة ومع يكون تخفيفا للعذاب في النار ثم ان اطاعة الله تعالى من حيث هي اطاعة المنعم حسنة واجبة عند العقل يحصل بها التقرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل والترك اللذين يحصل بهما الاطاعة حتى انه لو فرضنا انه سبحانه امرنا بفعل قبيح او نهانا عن حسن لكان امتثال تكليفه من حيث هو اطاعة المنعم واجبا ومقربا اليه تعالى وكذا مخالفته معصية محرمة عند العقل ويحصل لاجلها البعد عنه على النحو الذي قلناه في الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب وعلى المخالفة بمقتضى وعيده العقاب وكذا يجب ان الاطاعة والعصيان لا يتحققان قبل التكليف وتبليغ المكلف به الى المكلف فلا يكون ثواب وعقاب قبل الشرع وبعد تمهيد هما نشرع في شرح كلام المحقق فنقول انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان نحكم عليه بان الشرع حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلي لما مر في المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ الله التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان ترتب على نفس فعل الشيء او تركه قرب او بعد فلا يكون واجبا او حراما شرعيا اللهم الا ان نقول ان الحكم العام من الائمة بان حكم كل شيء قد صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وهو محفوظ عندهم مع ادراك العقل العلة التامة للحكم كما مر في المقدمة الاولى يكفي للبلوغ لانه بمنزلة ان يقال هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكل ما كان كذلك فقد حكم عليه الشرع بالوجوب فهذا الشيء واجب شرعا اما الصغرى فللفرض واما الكبرى فمع المشهور عليه فللاحاديث واما مطابقة حكمه لحكم العقل فلما عن الحسين والتقبيح والتكلان من يقول بهذه الطريقة ولا يقول يصدر كل الاحكام من النبي صلى الله عليه وآله بل يقول ان بعض الاشياء بقي خاليا عن الحكم الخاص به وان كان مبلغا بمثل قوله كل شيء مطلق فيستدل هكذا هذا الشيء واجب عقلا مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعا

الثواب الله تعالى معطا به عن ملاحم ونحوه وفيه منع ظاهر والحق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب او العقاب او ما يشابه العقاب مثل ما يترتب على المكروه ليس الا طلب الله تعالى من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم النفساني من الله تعالى بان شيئا مخصوصا مما يحب فعله او تركه كذا ان اراد من المكلف ان يفعل او يترك ورضاه من فعله وعدم رضاه من تركه شرعيها من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه قول النبي صلى الله عليه وآله ان صل وصم وكذا اخبار الشارع بان هذا الشيء واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب ثم نقول ان اردت بقولك كل ما حكم عليه العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم واذعن بان هذا الشيء بحيث لو نقل الى المكلف الامر به او النهي عنه لكان مستحقا للثواب مع الامتثال وللعقاب مع عدمه او اردت ان الفعل او الترك مرضي عنده او مبغوض له او اخبر اهل بيته بالحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا ولا تفعلوا ان رايتم المصلحة وهو ما اولوها بجميع ذلك لا نمنعه ونسلمه لكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان اردتم انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل ربما يدعى ثبوت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي لا يبقى من حصل له الجزم بان شيئا خاصا من شانه ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضي ومراد للشارع وانه امر به ولكن منع من وصول امره الى المامور مانع فلا شك انه يجوز ان يتعبد لله تعالى بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه قبيحا نعم يجوز له الافتاء بان هذا الشيء واجب كما يجوز لنفسه العمل به بقصد انه واجب فقد يثبت مطلوبنا لانا نقول ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او لا يجب اذا حصل

الاول ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهر في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا وجوب ولا تحريم الا وهو مستفاد من الرسول صلى الله عليه وآله فان قلت يجوز ان ينتفي العقاب ولكن لا يعاقبه الله تعالى الا بعد بيان الرسول لهما ليتعاضد العقل والنقل لطفا منه تعالى قلت نحن ان الواجب شرعا مثلا ما يستحق المكلف العقاب على تركه فلا يتصور وجوب شرعي مثلا عند الخصم بسبب اخباره تعالى بعدم العقاب قبل لا يكون حتى الآن الوجوب العقلي **الثاني** ما ورد من الاخبار كما رواه الكليني عن علي من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ...

الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لانه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان وحتى عليه حال الفتوى كالامر انا لو راينا المعصوم عليه السلام في المنام وقلنا بانه هو للاحاديث الدالة على هذا فامرنا او نهانا عن شيء لم يصل الينا حكمه في اليقظة لكان جواز العمل والافتاء محل نظر وتامل فلا يبعد ان نقول يترتب العقاب لو فعل او ترك بقصد التقرب او افتى احد بهما نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان يترتب على الفعل اذا علم حسنه الشرعي من هذه الجهة القرب ويترتب عليه اذا علم قبحه كذلك البعد لا من الثواب والعقاب ليسا الا هذا القرب وذلك البعد لانا نقول على تقدير التسليم انه ليس كلما يترتب عليه الثواب او العقاب واجبا او حراما شرعيا لان المعتبر في الحكم الشرعي كما مر ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة لولا المانع من الاحباط في جانب الثواب والشفاعة والعفو في جانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع النظر عما ورد في الشرع من حكم ما لم يصل الينا حكمه وسنتكلم فيما ورد في الشرع عند ذكر المحقق للاية والحديث اللذين يحتج بهما على هذا المطلب **قوله** الاول الخ حاصل هذا الوجه هو انه سبحانه اخبر بنفي التعذيب حتى يبعث الرسول وليس المراد اثبات التعذيب بعد البعث وقبل تبليغ الحكم الى المكلف بل اثباته بعد التبليغ والمسألة قد فرضت في الصورة التي حكم العقل بحكم ولم يصل من الشرع حكم فالتعذيب يكون منفيا فلا يجوز الحكم على هذا الواجب العقلي او الحرام العقلي بانه واجب او حرام شرعا بل يكون مباحا لان الاخبار من الله تعالى بنفي التعذيب اباحة منه سبحانه للفعل والترك قيل ان الواجب هو ما يستحق تاركه والحرام ما يستحق فاعله العقاب ومرجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد ولا يجب خروج كلما بالقوة الى الفعل فيقتضي هذه الآية انه لا يتحقق العقاب ولا يخرج من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول ثم وجوب ما حكم عليه العقل بالوجوب وحرمة ما حكم عليه العقل بالحرمة ليتعاضد العقل بالنقل ويتم الحجة ويبلغ الى حد الكمال فعند هذا يعاقب المكلف وان كان عقابه بمجرد حكم العقل حسنا عدلا ايضا وما ذلك الا تفضل ولطف منه سبحانه فثبت ان الواجب العقلي واجب شرعي

ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث والتطبيق كامر
وايضا مما نقل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وبانه على الله
بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وبانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظاهر منها حمل العلم بما فى ذلك
وباب اهل الفترة واشباههم منه

[illegible]

وكذا الحرام العقلى ولا منافاة بينهما لعدم ترتب العقاب على ترك احدهما او فعل الاخر اجاب المحقق بان
الواجب الشرعى مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اجتماعه لعدم بيان العقاب لا يكون
هذا التجويز فظهر انه لا وجوب قبل بيان الرسول ثم اوالى انك سوف تعرف مما ذكرنا سابقا ان الواجب
الشرعى هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة وقد
ان اخبار الله بنفى التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمة الطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا
حرمة نعم يمكن ان يقال ان من حكم بالوجوب او الحرمة بالقياس المتقدم قبل بلوغه بيان الرسول ع وحكى
اجماع المسلمين فى حقه الطاعة والعصيان الا ان نقول الاية بمعنى التعذيب حتى يبين الرسول ع
بيانا تفصيليا ولا يكفى مثل هذا القياس الذى احد مقدماته هى ان الرسول ع حكم بكل الاحكام
فالمقام حقيق بالتامل التام فتدبر هذا مع ان سؤال السائل ليس بنافع لمن يتمسك بهذه الطريق
لان غرضه ان ينفى بمجرد حكم العقل لا ان ما يحكم عليه العقل بالوجوب يجب شرعا على المكلف ان
يفعله ولو لم يفعل لعوقب عليه بما يقتضيه الشرع فى الدنيا كالقتل كما فى ترك بعض الواجبات
فالمرة الثالثة وبما يقتضيه عدل الله سبحانه فى الاخرة ومع تسليم انه سبحانه لا يعاقب لا يترتب
على هذه الطريقة هذا الفتوى فتدبر **قوله** ان الله يحتج على العباد اه يمكن ان يقال الاتيان والتعريف
لا ينحصران فيما اذا كان بتوسط الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل ايضا تعريف من الله سبحانه
وعلى هذا يكون ما اتيهم مختصة بما يستقل فيه العقل او شاملا له وما لم يعلم الا من جهة الشرع ويبقى
الاول لعطف ثم فيكون ارسال الرسول مؤيدا او كاشفا عن الذى يخفى على العقل وعلى هذا فان
الخبر على ترتب امر على ما يستقل فيه العقل ولكن لا يدل على ترتب ما هو لازم للوجوب والحرمة الشرعيتين
وهذا هو النافع لمن يحكم بالشرعيين لقضاء العقل بالعقليين **قوله** ولم يتعلق باحد تكليف اه نعم
الامر كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهى واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم خلق القوة العاقلة
ويترتب عليهما ما يستحق فاعلهما ترتبا عقليا لا دعا ولكنه لا يثبت به الشرعى كما مر **قوله** وبانه على الله
بيان اه يظهر ما فيه مما مر من ان التنبيه باعطاء قوة العقل بيان للصلاح والفساد **قوله** ليعرف
الناس اه يمكن ان يكون المراد ما يصلحهم ويفسدهم مما يحتاج الى التعريف واما ما يستقل فيه العقل بمعرفتها

بو مخيل

معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر وايضا فلو ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى رواه ابن بابويه فى الفقيه يجوز العفو
بالقادسية فيهم دخولهم فى المنصوص فى المباح الثالث ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب
بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع حق لعدم اللطف فيه منه تم

به وتفصيل الحاصل تم نعم بيانه مؤيد ومؤكد **قوله** معذورون اه لا تم شموله ما يدل على كونهم معذورين
معذورين لما يحكم به عقولهم بالبديهة والاكتساب نعم هم معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير
منهم فى الجهل به وهذا هو المحتاج الى التكليف الثانى فى الحشر فى الثواب او العقاب **قوله** وايضا
فلو ورد اه هذا الحديث اما خبر او انشاء حكم ما لم يرد فيه نهى وعلى الاول يكون مفاده والله يعلم
ان كل شيء لم يرد من الشارع فيه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعى وان كان عند العقل محظورا الا
ان نعجز عن ادراك العلة المقتضية للاحكام الشرعية كما مر فيكون الغرض افادة الاصل بانه
الحرمة ينبغى عليها حتى يصل النهى الى المكلف لا يبقى لبس فى ان غاية الاطلاق الوصول بل
الورود لانا نقول قوله ع حتى يرد فيه نهى يقتضى ورده اليكم وان لا يكون الكلام خاليا عن الفائدة
عندنا المامرة من ان كل شيء فقد ورد من الله ورسوله ع فيه حكم محفوظ عند اهل البيت ع
ولكنهم لم يروا مصلحة فى اظهاره وعوى انهم افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكنها لم تصل
الينا احتمال بعيد بل يجزم بعد مراد العلوم عادة ان الاحكام التى بلغها البلوى او كان منها
نقق منهم لوصل الينا والحاصل ان ههنا اصلين عدم صدور حكم من الشارع لافعال المكلفين
وعدم شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول لا يبقى بحاله للاخبار الدالة على صدور كل الاحكام واما
الثانى فيبقى الى بلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس الاحكام العقلية المرضية ايضا وعلى
هذا الاحتمال دلالة الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه
او قبحه ظاهرة وعلى الثانى يكون معناه الحكم منه ع على الاباحة كل ما لم يرد فيه نهى والمراد بالورود
الوصول اذ لا معنى للشيء الذى لم يرد فيه الحكم لما مر فتخصيص الشيء فى قوله ع كل
شيء بما كان مندرجا تحت عام حكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا عن الحكم فى الواقع حتى
يصير معنى الكلام ان كل شيء لم يبلغكم النهى عن فرد خاص منه فجميع افراده مباح لكم بمقتضى
العموم الذى بلغكم حتى يبلغ المخصص لكم تأويل بعيد لا دليل عليه لا يقال انه على المعنى الذى
قلت يكون رخصة منه ع فى فعل القبيح لان من جملة الاحكام الواقعية التى لم تصل الينا يمكن ان
يكون واجبات ومحرمات يميل النفوس الى ترك الاولى وفعل الثانية بمقتضى الشهوات بل نقول

ايضا العقل يحكم بانه يبعد من الله تعالى وكونه بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها فى الادراكات والاحكام من غير
انضباطه بنص وشرع فانه يوجب الاختلاف والنزاع مع ان دفعه من اجدى الفوائد فى ارسال الرسل ونصب الاوصياء فعلى
ما ذكرنا يشكل التعلق بهذه الطريقة فى اثبات الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكن الظاهر انه لا يكاد يوجد شيء يندرج فى هذه الطريقة
الا وهو منصوص من الشرع فمانعة هذا الخلاف نادرة والله اعلم الرابع ما رواه الكلينى فى الصحيح عن زرارة عن ابى جعفر ع قال
بنى الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولى الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق فى ثوابه ولا كان من اهل الايمان والحديث طويل اخذنا
منه موضع الحاجة وهذا الاخير
منه تم

على ان يكون معنى قوله ع هلك من حيث لا يعلم انشاء الطلب الكف عن فعل الشبهة طلبا
تحريميا فنقول الذى يرتكب الشبهة اما ان يرتكب بعد بلوغ هذا الحديث اليه او قبله
فالاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهى ثم ارتكب المنهى عنه ولم يبق له شبهة
لان هذا النهى جعل الشبهة من الحرام البين وهو الذى نهى عنه صريحا وبلغ النهى الى
المكلف وتخصيص الحرام البين بما نهى عن شخصه لا عن الامر الكلى الذى اندرج فيه هذا
الشخص تخصيص من غير دليل على ان المعترض قد سلم فى جانب الحلال البين ان ما امر به
من حيث انه داخل تحت العام حلال بين فالتخصيص ههنا والتعميم هناك والثانى
لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله ع ان من ارتكب الشبهة حصل
بالمؤاخذة مكفرة وذلة متفشية على ان لا يبالى بفعل المنهيات الصريحة لان الفعل المحرمات
الواقعية فانها توثر فى النفس وان لم تشعر بها كما اشرنا اليه وهذا مثل بعض الاغذية البدنية
فانه يؤدى الى بعض الامراض وان لم يشعر به الاكل فيكون النهى المستفاد من الكلام نهيا
تنزيهيا وانما قال ع هلك ولم يقل وقع بما يؤدى الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة وجود
النوع المحرم فى قسم الشبهة حتى انه لا ينفك من يرتكبها من ارتكابه وهو مستلزم للهلاك
مثل من الحديثين محمول على ظاهره وسيجىء تتمة لهذا الكلام عند ذكر المصنف لهذا الحديث
واما دلالة الخبر على مدعى المصنف على هذا الاحتمال فهو على ان هذا الحديث لم يبق شيء لم ينص
عليه بحكم والحاصل حتى يظهر للعقول بحجية ما يستقل فيه العقل فانه **قوله** وايضا
العقل يحكم اه هذا انما يتم فيما يمكن فيه اختلاف العقول لا فيما اتفقت فيه كالصدق النافع مثلا
قوله فمانعة هذا الخلاف نادرة كلام طريف نادر فلله الحسن وللمجادلة **قوله** الرابع
ما رواه الكلينى الظاهر ان غرضه ان شرط الثواب على الافعال وان كانت مطابقة للواقع
وان جزء الايمان هو معرفة ولى الله وموالاته واخذ احكام الاعمال منه فمن عمل مطابقا
للواقع من غير اخذه من الامام يكون كمن دخل البيت من غير بابه فليس له على صاحب
البيت حق الاكرام والضيافة لا لان مدلول الحديث الشريف على انه لا يجوز لاحد ان يحكم على

الاحكام التى حرجت من الشرع الينا لا تحيط بها الا نادرا فاذا اطلع المكلف على هذه الكثرة
يتعلل الى ما يشاء الى وقت وصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه فى هذه المدة على انه يلزم ان
يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كالزنا مثلا ما ذكرت والقياس الذى سبق ذكره اذا قلنا
بان من الملتفت الى مثل هذا القياس لم يصل اليه النهى واما اذا قلنا بانه ممن بلغه النهى فلا
كلام ح لانا نقول هذا مشترك الورود لان الخاص الذى لجاز لنا العمل به الى ان يصل الينا
المخصص ربما كان قبيحا والحل ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل اليهم احكام
جميع ما يحكم بحسنه وقبحه عقولهم من المأمورات والمنهيات مع احكام كثيرة اخرى مما
لا يعلمون جهة حسنه وقبحه ولذا يعنى فى ممكن خفاء العلم باحكام اشياء قليلة لا تصل
الى معرفة جهة حسنها وقبحها عقولهم وكلامه ع فى الحصر فيما لم يصل الينا من الشرع نهى
ومنع عنه ولا حكم عقلنا ايضا بقبحه نعم لا يحسن الحث والتحريص على فعل ما هو كذلك
لانه من قسم الشبهات فربما كانت محرمة فى الواقع وهى تورث للنفس كدورة بالكناية
هذا فان قيل ان كل ما هو من النوع المنهى عنه فقد ورد النهى ووصل الينا لانه
اما حرام بين وحرامه وظهر النهى عنه او شبهة وقد نهى عنها بقوله ع ومن ارتكب
الشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كل ما لم يصل اليكم
النهى عنه لا من حيث الخصوصية ولا من حيث انه داخل تحت الشبهة فهو مطلق يعنى
انه من الحلال البين لان الامور انحصرت فى ثلثة وفرضنا ان اثنين منها ورد
النهى عنهما فلا يكون ما لم يرد النهى عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الحديث الى
الاحتمال الذى حكيت ببعده والحاصل ان ما لم يرد حكمه من الشرع اصلا لا من حيث الخصوص
ولا من حيث انه داخل تحت عام شبهة ورد النهى عنها فلا يكون قوله ع كل شيء
مطلق شاملا له حتى يثبت بهذا القول كونه مباحا كما هو المقصود بل غرضه ع افادة اباحة
ما ورد الحكم فيه من حيث انه داخل تحت عام حكم باباحته المطلقة اعنى عدم المنع سواء
كان واجبا او مستحبا او مباحا حتى يظهر ما يخرجه من هذا العام قلت هذا الكلام مبنى

عليه ان يكون

انما يدل على ان الاحكام العملية يتوقف على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار بشركهم وكفرهم الشاملة
لاهل الفترة وغيرهم فلو كان المعارف العقلية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني من اهل الفترة فان
قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل وحكيم والحرام العقلي ما يكون فاعله مذموما كذلك فالحرام العقلي مثلا
لا بد وان يكون مكروها ومبغوضا لله تعالى وليس الحرام الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل هو مكروه عند الله ممقوت لم لا يستحق
لعقابه من وجه قلت الحرام الشرعي ما يجوز المكلف العقاب عليه ولا يكون مجوزا الا استحقاق وان علم اضعافه تسبب
كما جاء بذلك احاديث فالحرام هذا استلزام المكروهية عند الله تعالى لاستحقاق عقابه محل نظر ومنع فان قلت فاذا كان الامر على ما ذكر
فلم لم تحكم بعدم حجية هذه الطريقة على
البت بل جعل حجيتها على الظن المشعر
بالشك والتردد منه تم

على حكم شرعي من غيرهم حتى يتم غرض المحقق وهو عدم صحة استنباط الحكم الشرعي من الحكم
العقلي اذ على تقدير الصحة يصح ان يقال ان هذا الواقعي الشرعي لو عمل به عامل لما كان مستحقا
للثواب الا ان يعلم ويعمل به من جهته ولله الحمد والمنة نعم لا يكون على هذا فائدة في هذا
الاستنباط لان مقصد المجتهد ان يستنبط حكما ليعمله المكلف او يتركه طلبا للثواب
وقد ظهر انه ما لا نفع فيه لذلك ولعل هذا القدر كاف للمحقق **قوله** انما يدل على
ان الاحكام العملية متوقف على الشرع فقد ظهر ما ذكرنا انه ليس في الحديث دلالة على التوقف
فضلا عن الحصر في الاحكام العملية وخروج العقائد **قوله** الشاملة لاهل الفترة هذه
النصوص وان كانت شاملة لهم ولكن هناك نصوص دالة على انهم معذورون فينبغي
النظر فيها وانها هل تدل على انهم معذورون في العقائد والاعمال جميعا او تختص بالاعمال
والظاهر على اصولنا انهم معذورون فيما لا سبيل الى معرفته والى تحصيل وجوب معرفته
اما ما دلهم عليه عقولهم بالبديهة كوجود الصانع بل وحدته فلا عذر لهم فيه **قوله** لم يثبت
تعذيب الوثني اقول لا منع فيه اذ الكلف ثابتا في القيمة فامن بالله ودخل عن النار
وادخل الجنة او كفر فادخل النار **قوله** وليس الحرام الشرعي الا ذلك قد تقدم ما يكفي
لفهم هذا السؤال والجواب ثم اقول على ما قاله هذا السائل لا يجوز استنباط الحكم الشرعي
الا من الحكم العقلي الذي اتفق عليه جميع العقلاء والظاهر ان ما هو كذلك يكون اوليا ما يحكم
بوجوبه او حسنه او نحوهما كل من في اول بعثه فلا يكون مما نحن فيه لا فائدة في اثبات
الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص في مثل ما فرضه السائل وورود نصوص كثيرة مشهورة
قوله قلت الحرام الشرعي الخ السائل استدل على استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي بقياس
مركب تقريره ان كل ما يذم العقلاء فاعله فهو ممقوت لله سبحانه وكل ممقوت لله سبحانه
يستحق فاعله العقاب وكل ما يستحق فاعله العقاب فهو حرام شرعي والمجيب منع
كبرى القياس الاخير وقال لا نم ان ما يستحق فاعله العقاب يكون حراما شرعيا بل
يشترط تجويز المكلف خوف العقاب من العقوبة الى الفعل ولا يخرج مع اخبار الله تعالى

بعدم

قلت وجه التردد تمام ومن ان اخبار الله تعالى ينفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عند الله فيتم للمكلف على هذا المذموم وهو
قبيح ونقض للغرض وح لا يكون ما يندرج في هذه الطريقة سندا في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وح
ينبغي الكلام في صحة الملازمة وعدمها وقد منه تم

بعدم العقاب ثم انه قد منع بان هذا استلزام المبغوضية لاستحقاق العقاب وظلم الله سلم
نفي الاستلزام ويظهر بما بان انه منهم جبروا لا وطان يمنع الاستلزام وهو مفاد كبرى
القياس الاول وبعد التسليم يمنع كبرى القياس الاخير والظاهر ان اريد بالعقاب ما يستحقه
المكلف باعتبار العصيان والمخالفة فمنع الاستلزام حسن ولا معنى لمن عوله فضلا عن
البداهة وان اريد به ما يستحقه فاعل القبيح العالم بقبحه ويكون ممقوتا مكروها لله تعالى
سبحانه فلا معنى للمنع ودعوى البداهة حسنة وتتميمه **قوله** قلت وجه التردد تمام وتوضيحه
ان الاية الشريفة دلت على الحرمة ما لم يصل حكمه الى المكلف وان حكم عقله بقبحه مثلا وكثير
من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين واذا علموا مضمون هذه الاية انفرطوا فيما هم
تشتهيه انفسهم من المحرمات الواقعية حتى يصل اليهم حرمته ومما لم يصل اليهم حرمته وما
لم يصل اليهم قط وليس المراد بالاغراء الا هذا واما اذا لم يبح الله سبحانه لهم بما ظنوا الحرام
في ترك ما يحكمون بقبحه فيرتدعون من ترك الواجب وفعل الحرام وهذا لطف وتقريب
كما ان الاول نقض للغرض وتبعيد فيجب ان يحمل الاية الشريفة على ما لم يحكم بحسنه وقبحه
العقول اقول الحق ان ما يحكم بحسنه وقبحه جميع العقول قد ورد فيه نصوص كثيرة من الله
ورسوله والعلم بمضمون هذه الاية الشريفة مسبوق بالعلم بها من بلغه هذه الاية
فقد بلغ اليه الرسول فيعذب بارتكاب المحرمات فلا اغراء بالنسبة اليهم ومن لا علم
به لا يتصور في حقه الاغراء من جهة هذه الاية بل اقول لو كان هذا اغراء لكان جميع
ما يدل على سعة رحمة الله تعالى وتجاوزه عن العاصي في الاخرة اولى بان يكون اغراء
فكذلك قوله تعالى ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر والظاهر والله يعلم ان الغرض من الاية
الشريفة بيان لطفه وجريه عن شانه بانه لا يعذب احدا قبل البعثة وان استحق
من جهة عقله ان يعذب وليس الغرض الرخصة واباحة الفعل اما الترك اصلا
فتدبر ينبغي الكلام في صحة الملازمة قد عرفت علم صحة دعواها الا ان يقي باب
الحكم الاجمالي الذي اشرنا اليه مرادا مع ضم المقدمات العقلية والاستنتاج كاف

قال السيد المرتضى رحمه الله في الذريعة واما على المخالف فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله وذهب الفاضل الزركشي
في شرح جمع الجوامع على ان الحسن والقبح ذاتيان والوجوب والحرمة شرعيان وانه لا ملازمة بينهما فقال تنبيهات ان
المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام انما يقولون ان العقل يدرك ان الله تعالى شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من
مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لها لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما
كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلي والاخر شرعي تابع له فبان انهم لا يقولون انه يعني العقاب والثواب
ليس شرعيا اصلا خلافا لما يوهمه ظاهر عبارة المحقق وهو ما اقتصر عليه المحقق من حكاية قولهم هو المثبت وتوسط قوم فقالوا قبحها
ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على
الشرع وهو الذي ذكره سعد بن علي الزنجاني
من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة و
ذكره الحنفية ويحكى عن ابي حنيفة نصا
وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة و
ايات القران المجيد وسلامته من الوهن
والتناقض وبهذا امران الاول ادراك
العقل حسن الاشياء وقبحها الثاني ان ذلك
كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد
شرع ولا ملازمة بين الامرين بدليل وما
كان ربك مهلك القرى بظلم اي بقبح
فعلهم واهلها غافلون اي لم يأتهم الرسل
والشرائع وقوله ولولا ان تصيبهم
مصيبة بما قدمت ايديهم اي من القبائح
فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
انتهى كلام الزركشي وليس الغرض من نقل
هذا الكلام الاحتجاج به بل التنبيه على ان
الملازمة المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة
من اهل البحث والنظر واعلم ان المحقق
الطوسي ذكر في بعض تصانيفه ان القبح
العقلي ما ينفر الحكيم عنه ويجب فاعله
الى الشعر قال بعض المتاخرين من اصحابنا
لا يخفى ان قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي يبطل الحسن والقبح الذاتيين لانا
نقول هنا مسالتان الاولى الحسن والقبح
الذاتيان والاخرى الوجوب والحرمة الذاتيان والذي يلزم من ذلك بطلان
الثانية لا الاولى وبينهما بون بعيد الا
ترى ان كثيرا من القبائح العقلية ليست
محرمة في الشريعة ونقيضها ليس بواجب انتهى كلامه وفي اخر كلامه نظر ظاهر منه تم

في التبليغ **قوله** قال السيد ان محل الكلام ان القبيح من حيث هو ليس محظورا بل يشترط
ان يعلم الشارع المكلف بقبحه او كان بحيث يحكم على قبحه بالعقل اقول ان اراد بالمحظور
ما يذم فاعله فلا كلام معه لان ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اراد ما يترتب عليه
العقاب فيعرف حاله مما سبق لانا لا نم ترتب العقاب على القبيح بمجرد حكم العقل
بقبحه ولعله في ادراك الاتم وجعل الترديد مشاهدا عليه وسيجيء تتمة لهذا الكلام في اخر
البحث **قوله** ذاتيان الظاهر ان غرض القائل ليس ان ما يصير الاشياء حسنة وقبيحة
امور لازمة للاشياء لا تختلف ولا تتخلف بل غرضه انه ليس حسن الشيء وقبحه بمجرد
امر الشارع ونهيه بل الاشياء في نفسها على صفات مقتضية للحسن والقبح سواء كانت من
الذاتيات او من لوازم المهية او من الامور الاعتبارية الواقعية او غيرها **قوله** لقوته
من حيث الفطرة لعله اشارة الى ان حكم العقل بالحسن والقبح فطري **قوله** من الوهن
والتناقض لعله اشارة الى ان القائلين بالحسن والقبح يقولون بوجوب بعث الرسل
لكونه لطفا فيما يستقل فيه العقل ولا علام ما لا يستقل فيه والتكليف بدون اللطف
قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل فيه العقل من غير توقف على
الشرع لزم اما عدم كون بعث الرسول لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون
اللطف والمفروض خلافهما **قوله** بدليل وما كان الله يمكن ان يقال في هذه الاية الشريفة
ما قلناه في الاية الشريفة السابقة من ان من تفطن بالقياس السابق ليس غافلا
والجواب الجواب **قوله** واعلم ان المحقق لم يظهر لي فائدة لهذا النقل اذ مرجعه التعريف
الذي سبق في اول البحث **قوله** والذي يلزم انما يلزم هذا لان الشيء عام شامل للفعل
والترك فيكون معنى الحديث ان كل فعل لم يرد الحكم النهي عنه فلا مانع منه شرعا فلا يكون
حراما وكل ترك لم يرد الحكم النهي عنه ولو في ضمن ايجاب الفعل فهو ايضا كذلك وان كانا
قبيحين في الواقع **قوله** الا ترى فلا حرج في المقدمة الاولى التي مهدناها ما يعلم منه
ما في هذه الدعوى ونقول هنا توضيحا وتتميما ان اراد ان القبيح الذي حكم العقل و

ادراك

ادرك عليته التامة فلا حكم الشرع بعدم حرمته فهذا قول المتخلف بالتخلف او ترك
لقاعدة التحسين والتقبيح كما هو رأي الاشعري وان اراد ان بعض ما يحكم بقبحه العقل
لا يحكم بحرمته الشارع لان الجهة التي حكم لاجلها العقل بالقبح ربما لم تكن علة تامة للقبح
فهذا مسلم وهذا لا نزاع فيه وكذا ان اراد بالقبح العقلي ما يشمل المكروه الشرعي لان القبيح
الذي كلامنا فيه ونقول انه حرام في الشرع ايضا ادرك العقل جميع ما فيه من الجهات
المحسنة او المقبحة لذم فاعله ولم يرخص في فعله اصلا والمكروه الشرعي لا نم انه ترك
اذ فيه جهة حسن يجوز لاجله فعله وان كان خلاف الاولى والاليق ولما ادرك بعض
العقول جهة قبحه ولم يحط بجهة حسنه حكم بعدم جواز فعله مثل حكمه على الحرام ومنشأ
هذا الكلام هو كثيرا ما ترى العقلاء يذمون فاعل بعض المستحبات ويذمون
تاركه ويذمون تارك بعض المكروهات ويذمون فاعله مثلا اذا احسن الغني
الذي ليس في دفتره حق واجب الى فقير يعرف رديا لصلاح والديانة وبينهما مصادقة
عظيمة قديمة مع كون الفقير متمكنا من قوت السنة ولكن في عسر وضيق يذمونه
اشد الذم واكثره ومع تركه للاحسان يذمونه كذلك ويذمون حال الفقير لو لم
حاله لاحد وبه مونة لو اظهر لكل من يلاقيه فاذا قلنا الواجب العقلي ما يمدح فاعله
ويذم تاركه صدق هذا التعريف على بعض المستحب الشرعي واذا قلنا الحرام العقلي
ما يذم فاعله ويمدح تاركه صدق على بعض المكروه الشرعي ايضا فيصح ان يقال انه
ليس كل واجب عقلي واجبا شرعيا لصدقه الاول على المستحب دون الثاني وكذا
القول في جانب الحرام العقلي لصدقه على المكروه فدعوى الملازمة تكون غير صحيحة
والظان ذم العقلاء تارك المستحب ليس الا لعدم احاطة عقولهم بالجهة المجوزة له
للترك ولو كانوا عالمين بها لما ذموه ولو ذموه لكان ذمهم اقل من الذمة التي يذمون بها
تارك الواجب الشرعي وكذا نقول في الحرام والمكروه فعلى هذا نفس الواجب العقلي ما
فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله ويذم تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في تركه

منه قال السيد المرتضى ايضا في الذريعة في اثبات اباحة ما لم يرد به شرع لعل ادعا انتفا المضرة العاجلة واما المضرة الآجلة فهي العقاب وانما يعلم انتفا ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا ما علينا من المضار الآجلة التي هي العقاب الذي يستحقه بفعل الفعل فاذا فقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفا المضرة الآجلة ايضا انتهى كلامه ره

والمستحب العقلي ما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله وفيه جهة مقتضية لتركه لو لم ينه (؟) لذم تاركه والحرام العقلي ما فيه جهة مقتضية لان يذم فاعله ويمدح تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في فعله والمكروه ما فيه جهة مقتضية لان يمدح تاركه وفيه ما يوجب الرخصة في فعله والمباح ما ليس فيه في نفسه جهة اصلا بل جميع ما هو من علل فعله او تركه خارج عن ذاته فانها علة الخيرة في الفعل والترك بالنظر اليه ولو اطلع عقل على العلل المناسب من المدح والذم لفعل الواجب والحرام ولفعل المستحب والمكروه لجاز ان يعين هذه العلل ويعرف كلا منها بما يخصه فيقول الواجب ما يمدح فاعله ويذم تاركه وكذا الى آخر الخمسة فعلى هذا الاصح يجوز ان في الشريعة يعني بها الحرمات العقلية ويقتضيه ليس بواجب ولعل نظر المحقق اشارة الى ما قلناه **قوله** قال السيد ره لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا فحاصل كلامه هو ان كل قبيح يقتضي ان يعاقب عليه وكلما كان الشيء مقتضيا للعقاب يجب على الله ان يعلمنا به ولكن لم يعلمنا العقاب على ما نحن فيه لعوض كان فليس مقتضيا للعقاب فلا يكون قبيحا فيكون مباحا وهو المطلوب فالسيد ره يدعي ان كل قبيح عقلي قد نهى عنه في الشرع وعلمنا ان الله رد العقاب عليه وما ليس كذلك ليس بقبيح في الواقع فيكون معنى الحديث ان كل شيء لم يرد اليكم النهي فيه فهو مباح في الواقع فيرد عليه منع الصغرى بل الذي يقتضيه القبح من حيث هو قبيح هو البعد الذي اشرنا اليه وربما اسقطه الشفاعة والعفو كما يسقطهما العقاب الذي يستوجبه المكلف بمخالفة التكليف الشرعي ويعني هنا نكتة هي ان هذا القول من السيد ره يدل على انه رد من الزيدية في قولهم ان المخلوق هو الذي قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حال من منع الخلو عن اعلام المكلف لانه ولا يكفي دلالة العقل على القبح اذ لو كان كافيا لما كان للاعلام واجبا من الله تعالى الا ان يقول رحمه الله ان دلالة العقل ايضا اعلام منه تعالى فتدبر هذا الذي ذكره المحقق حال ما يستقل بحكمه العقل فقال الشيخ الفاضل الجواد في شرح الزبدة المسئلة الثانية من المسلكين حكم

قوله الاشيا من القبائح العقلية

اما ما لا يستقل بحكمه العقل

في حكم الاشياء النافعة الخالية عن الضرر

الاشيا الغير الضرورية وتفصيل المقام ان نقول الاشيا اما ضرورية بمعنى انه لا يمكن البقا والتعيش بدونها كالتنفس في الهوا ولا خلاف في كونها غير محرمة قبل ورود الشرع عند من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية بمعنى يمكن البقا والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة لانه اذا اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا هذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمفيد والسيد المرتضى وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من العامة الى الوقف بمعنى انا لا نجزم هناك حكما ولا نعلم ما هو بالعقل او نحكم ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يامن من كونه قادما على محظور ومستح فذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة وان الاذن في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظ واما انها خالية عن المفسدة فلانه المفروض واما ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع بها على المالك واما ان ما كان كذلك فهو حسن فلانا نعلم حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكان غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بانها مباحة وهذا معنى قوله منافع بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم لا يجوز ان يكون

احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال المفسدة ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم للتكليف بما لا يطاق وايضا العبرة في كون الشيء قبيحا واشتماله على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة فلا يعتد بها الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البنيان لا ميل فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك ملحق بظنون اصحاب السوداء والجنون ونحو ذلك وهذا يدل على ان الشيء اذا كان خاليا عن الامارات المفسدة لا قبح فيه عقلا واعترض القائلون بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما هو فيما يتضرر به المالك وهو تعالى منزه عن التضرر فلا يحرم ثم قال لكن ينبغي ان يعلم ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتم اقول الغرض من عقد هذه المسئلة هو ان يحصل للفقيه قاعدة كلية ليضم اليها صغرى سهلة الحصول لينتج منها هكذا هذا الشيء فيه منفعة خالية عن المفسدة مع اذن التصرف فيه وكل ما هو كذلك فهو حسن فهذا حسن فقد ادرك العقل الحسن من جهة الخصوصية والظاهر من كلام بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه وقبحه سواء كان بالضرورة او النظر داخل فيما يستقل به فنقول ويمكن ان يجاب بما قلناه وبان قلنا امر بالتدبر ويمكن ان يقال ان مقصوده

للزوم ارتكاب النقيض

العقل

هو ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الاول هو ان يقول هذا الشيء فيه النفع الفلاني وكل ما فيه هذا النفع فهو حسن ومثال الثاني ما تقدم والفرق بين القياسين عموما وخصوصا ظاهر ولكن عبارته قاصرة ثم اقول لا شك في قوة دليل القائل بالاباحة ولا في حسن الكف عقلا لاحتمال المفسدة وكلاف وجوبه عند ظنها واما فائدة هذا الخلاف للفقيه في الفروع فهي ان من حكم بالاباحة قبل الشرع يحكم بالاباحة الشرعية بعده لانه يقول الاباحة امر ثابت والشارع لم يحكم بخلافها لانه المفروض فلا بد ان تكون ثابتة لان الغرض من بعثه هو وضع القوانين والاحكام بمعنى الاعلام بما لا يدرك العقل وتقرير ما يدركه فلو لم يكن الاباحة مرضية له تعالى لكان عليه الاعلام واذ ليس فليس وبمثل هذا يستدل من يقول بالحظر واما القائل بالتوقف فيقول لعل عدم اعلامه انما يكون لان الاباحة الدال عليها العقل كما يقوله الاولون او الحرمة الدال كما يقوله الآخرون فانا اعلم ان لهذه الامور حكما ولكن لا اعلمه بخصوصه فلا اعمل حذرا من الوقوع في المحظور المحتمل وقيل ان هذا الاصل لا يتم على اصولنا لان بعث الرسل سابق على خلق الرعية فلا يتصور على تقدير ان يحصل النزاع بعد البعث فيما لم يجعل الشارع له حكما ولم يدرك العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم ايضا عندنا لما مر من جعل الاحكام لجميع الافعال قال الشهيد في التمهيد ان لبعضهم نقل الاقوال بعد البعث وورود الشرع اقول وفي هذه المرتبة ينبغي التنازع بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين قدس سرهم فتحرير محل النزاع على تقدير وقوعه على النحو الذي يجري فيه الاقوال الثلثة هو ان ما لم يصل الينا الحكم الخاص به من الشارع يمكن فيه القول بالاباحة بمعنى عدم شغل الذمة نظرا الى ان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف بما لا يطاق والى بعض الآيات والروايات الدالة على اباحة كل ما لم يرد فيه نص والقول بالحظر نظرا الى ما قاله اصحاب الحظر من قبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه والى الاحاديث الدالة على وجوب

معنا

القسم الثاني استصحاب حال العقل اى الحالة السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل وامارة عليه و
التمسك به بان يقال ان الذمة لم يكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحالة الاولى فلا تكون مشغولة في
الزمان اللاحق او الحالة الاخرى شرح م

اجتناب الشبهة والتوقف من الحكمين للاحاديث الدالة على وجوب التوقف والاحتياط
مع القول بوجوب الاجتناب ايضا وانا لم اجزم بالشارع على النحو الذي هو وسترى من له
اظفر على مصرح بالحظر والتحريم في هذه المرتبة والذي صرح به انا وجدوا النزاع قبل ورود
الشرع وما بعد ورود وبعد القول بان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا مضبوطا عند
اهل الذكر فهم قائل بالاباحة وقائل بالتوقف ولا ثالث لهما وسيجيء اتم من المص
نقل الحديث ويتكلم هناك فيها بحول الله وقوته قوله القسم الثاني استصحاب حال العقل
اعلم ان الاستصحاب هو اثبات حكم محقق في الزمان الاول في الزمان الثاني لغلبة الظن
فنقول هذا الشيء قد يعلم تحققه بالعقل او الحس وبالجملة من غير الدليل الشرعي وقد يعلم من
الدليل الشرعي وهو قد يكون اجماعا وقد يكون غيره والشيء المعلوم المحقق قد يكون
وجوديا وقد يكون عدميا وكل منها اما وجود الحكم الشرعي او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه
واما غيره فنرى الفقهاء حين البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون موضع المسألة استصحاب
الحال من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا ويقولون فيه الخلاف مع العامة والخاصة كما
نقله في لم وتارة يجعلون البحث عن استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف منفردا
عن البحث عن استصحاب الحال فيجعلون ما سوى الاول من الثاني وينقلون الخلاف
من بعض في الاول والوفاق منه في الثاني كما نقله في به ولبعضهم تفصيل مغايرة علماء ذكر
منهم المحقق حيث ذكر في المع الاستصحاب وقسمه ثلثة اقسام الاول استصحاب النفي في
الحكم الشرعي ويسمى استصحاب حال العقل فقال وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما نقول
ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة العهدة وجعل منه استصحاب الاقل عند الاختلاف
في الاقل والاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر
ربع القيمة اجماعا فينتفي الزائد نظرا الى البراءة الاصلية والثاني عدم الدليل على كذا
فيجب انتفاؤه قال ومن هذا القسم القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر والثالث استصحاب
حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة ومنهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد قال ط

استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب
زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفي
في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم
الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك
لملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه
ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وذكر من امثلة هذا القسم المتيمم اذا وجد
الماء في اثناء الصلوة فلا ينتقض تيممه للاجماع على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى
يثبت دليل يخرجه عن التمسك به وما ذكر من الاقسام ماخوذة من قواعد الشهيد الاول
كما يذكره الشيخ ويشير اليه والشيخ كما ترى عبر عن ضمين من الادلة السبعة التي يذكرها
في هذا الفصل بالاستصحاب الاول من هذا القسم والثاني من القسم السادس ولعلك بعد
التامل ينكشف عليك ان الاولى ان يجعل استصحاب الحال اعم ويبحث عن حجيته وعدمها
ثم يقسم باعتبار الحالة المستصحبة والدليل الدال على وجودها في الزمان الاول الى
اقسام فان كانت عدم شغل الذمة كان استصحاب البراءة الاصلية ولما كان الدليل الدال
على تحقق هذا العدم في الزمان الاول هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب حال العقل
فنقول المحقق وهو التمسك بالبراءة التمسك باستصحاب البراءة واما التمسك به
بانفسها فيجيء مع ما فيه واما سائر هذا الاستصحاب على الاطلاق فهي على النحو الذي
ذكره المص واما في خصوص مادة الاقل والاكثر فهو ان البراءة الاصلية تدل على عدم
وجوب شيء مثلا ترك العمل بها في الاول للاجماع فبقي الباقي على ما كان وان كان عدم
الحكم الشرعي كالوجوب مثلا او غيره مما اذن في هذا الحكم مثل الوجوب والحظر مثلا كان معدى
او لا فيستصحب والتمسك بهذين القسمين لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد في طلب الادلة
قال شرف ره ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب بحكم الاصل الا مع البحث في الاجتهاد
في طلب الادلة المعتبرة فاذا لم يجد حل له الحكم بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز انتهى كلامه

وهذا انما يصح اذا لم يجد ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني ووجه حجيته ح ظاهر اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف
الغافل تكليف بالايطاق ويدل عليه الاخبار ايضا كما سيجيء مع ما فيه القسم الثالث اصالة النفي وهو البراءة الاصلية قال
المحقق الحلي ره اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة
الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه شرح م

نفيه اكوامه والاعلام وجدان الدليل على الحكم فهو دليل مستقل على نفي الحكم في الواقع وسيأتي
سيجيء اتم وانت بعد الاحاطة بما قلناه ظهر لك ان عبارة المعتبر مساعدة وان كانت الحالة
المستصحبة غير هذه سواء كانت وجود شيء او عدمه فلك تسمية كل قسم باسم وان كان الدليل
الدال على وجود الامر الثابت في الزمان الاول الاجماع فهو الذي سموه باستصحاب حال
الاجماع واما اوزده م ره لان الغزالي مع قوله بحجية الاستصحاب لا يقول بحجية هذا القسم
وستقف كلامه اتم نعم وان كان غيره فهو الذي عبر عنه الشهيد باستصحاب ما ثبت شرعا
قوله وهذا انما يصح اذا لم يجد دائه قد عرفت ان التمسك بهذا القسم لا يجوز الا بعد البحث
والفحص وعلم وجدان ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا ينتظم دليل تام على عدم شغل
الذمة وبراءتها في الان من غير احتياج الى توسط الاستصحاب كما اشير اليه اتم عند الكلام
في هذا القسم الثالث فيكون التوسط لغوا مستدركا قوله القسم الثالث اصالة النفي
صريح كلام المص وكلام المحقق ره ان اصالة النفي هو البراءة الاصلية دليل على شيء مع
ان ما ذكر في بيانه وهو المناسب لطريقة العامة يدل على نفي الحكم الشرعي الواقعي في نفسه
لا على اثبات شيء هو البراءة واما الخاصة فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعن
التكليف وعلم ان يستدلوا في هذا المقام على ثبوتها بدليل يناسب قواعدهم فهو ايضا ليس
استدلالا بالبراءة اللهم الا ان يجعلوا الامر المستدل عليه عدم الباس في الفعل والترك
وهو الاباحة العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال على استمرار خلو الذمة ثم الاستدلال به
على الاباحة بهذا المعنى بضميمة فرض كون الفعل او الترك خاليا عن المضرة على ان هذا الاستدلال
فيه استدراك ايضا وتوضيح هذا الاجمال يتم ببيان الدليلين للطائفتين على مطلبهما
اما دليل الخاصة فهو ان وجوب شيء علينا وعدمه من حيث استنادهما الى ايجاب الشرع
وتقريره بقوله اوجبت عليكم او ما الوحيت مثلا امران حادثان محتاجان الى الاثر فيه
وكذا الحرمة وباقي الاحكام واما عدمها من حيث استناده الى عدم حكم من الشارع فهو امر
ازلي مستند الى علته الازلية وهو عدم ايضا متحقق في نفس الواقع واستمراره يقتضي

ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى ان الادلة الدالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها
عليه الثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق
للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار
الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتابه الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين
مما لا سبيل اليه الا فيما يعم به البلوى م

الى ان يعلم الحكم الشرعي اذا عرفت هذا فنقول لعل بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وغيبة الحجة اذا تفحصنا
الادلة فلم نجد دليلا شرعيا على وجوب شيء ولا على عدمه علينا من حيث استنادهما الى
الحكم الشرعي نقطع بعدم الوجوب وبراءة ذمتنا الان لاستحالة التكليف بما لا سبيل للعلم
اليه فينتظم قياس هكذا هذا الحكم لم يدل عليه دليل شرعي نفيا واثباتا وكل ما هو كذلك
فالذمة غير مشغولة به الان اما الصغرى فقطعية وجدانية بعد الفحص وعدم العثور واما
الكبرى فلاستحالة المذكورة ثم نقول كل ما ليست الذمة مشغولة به شرعا نفيا واثباتا فان كان
متضمنا خاليا عن المضرة فهو مباح عقلا لما تقدم في القسم الاول من الادلة العقلية وانت تعلم
انه يمكن ان يقال اولا ان كل ما لا نص فيه فان كان فيه منفعة خالصة فهو مباح من غير
تجشم توسط الدليل المذكور واعلم ان الاخباريين قدس سرهم يمنعون صغرى القياس الاول
ان اراد بالدليل ما هو اعم من العام والخاص لما عرفت من ورود النص في حكم ما لا نص فيه وعلى
تقدير ارادة الدليل الخاص يمنعون الكبرى واما دليل العامة فسيجيء بعد هذا قوله ولا
يتم هذا الدليل الا بعد المقدمة الاولى تحتاج الى مقدمتين الاولى ان الدليل الشرعية منحصرة في كتاب
والثانية انه لا دلالة لشيء منها على الحكم واما المقدمة الثانية فحاصلها ان هذا الحكم لو كان ثابتا
لدلت عليه احدى تلك الدلائل او لو لم يكن كذلك فاما ان لا يكون عليه دلالة او يكون ولكن من غير
هذه الادلة والاول باطل لاستحالة التكليف بما لا يطاق والثاني باطل لما بيناه في المقدمة
الاولى فظهر ان المقدمة الثانية لا يحتاج بيانها الى امر خارج عن المقدمة الاولى لكن الاستحالة
المذكورة امر ثابت مسلم واما المقدمة الاولى فهي محتاجة الى بيان امور كثيرة فالمقدمتان
مختلفتان في الاحتياج الى البيان وكلام المحقق يوهم اتحادهما وتفصيل ما اجملة وهو الدليل
على نفي الحكم الواقعي عند العامة هو انه لو كان هذا الحكم ثابتا في الواقع لدل عليه الكتاب
او السنة او الاجماع او دليل العقل من القياس وغيره والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان ثبوت الحكم الشرعي محتاج الى جعل من الشارع وتقرير له ولا بد من دليل وإلا لزم
التكليف بما لا سبيل الى العلم به والدليل منحصر في الامور المذكورة واما بطلان التالي فلضبط

طرق دلالة تلك الادلة و وجدان علم دلالتها و هذا الدليل لا يتم الا ببيان حصر الادلة فيما
ذكر ثم حصر الكتاب ثم حصر السنة في الاحاديث المضبوطة في الكتب المشهورة ثم حصر الادلة
العقلية ثم حصر طريق الدلالة فيما يعلمه هذا المستدل و العامة يمكنهم بيان هذه الامور على
وفق قواعدهم اما حصر الادلة فبالاجماع و كذا كون الكتاب محصورا في هذا المتلو و اما
حصر السنة فلا سبيل اليه للقطع من ان النبي ص اظهر كل ما جاء به عند اصحابنا و نقل الى التابعين
و من بعدهم حتى ضبط في الكتب و اما ادلة العقل فالعقل ايضا و اما حصر طريق الدلالة
فلان الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يجوز فلا بد من فهم الصحابة و اما الذين من بعدهم
فهموا من جهة علمهم بما يتوقف عليه الفهم و يمكن توجيه كلام المحقق ره بان غرضه ان
البراءة الاصلية لها مدخل في اثبات نفي الحكم الشرعي او عدم اشتغال الذمة لا انها دليل
مفرد مستقل لهذين المطلبين بيانه ان المدعي اذا ادعى ثبوت حكم شرعي و اشتغال الذمة
به جاز لخصمه ان يقول هذا الحكم ليس ثابتا او الذمة ليست مشغولة به لان عدم الاحكام
الشرعية في نفسها او عدم اشتغال الذمة بها اصل محقق في الواقع لا يحتاج الى دليل
و انما المحتاج اليه الحكم الشرعي و شغل الذمة فلو كان الحكم ثابتا و الذمة مشغولة به لوجب
ان يكون عليه دليل وصل الى المكلف اذ لو لم يكن هناك دليل لكان مع وجود الحكم و شغل
الذمة لزوم التكليف بما لا يطاق و هو قبيح لكنه ليس عليه دليل لان اما لحصر الادلة في الواقع
و علم كل واحد منها عليه او لعدم وجدان المكلف و عدم ظفره عليه بعد الفحص و لعله
احسن بعض الافاضل حيث قال و الثاني البراءة الاصلية و يقال لها اصالة النفي و هو غير
استصحاب النفي عند المحققين و ان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة
و المتاخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي صرح في اصوله باطباق العقلاء على انه مع عدم
الدلالة الشرعية ايضا الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية و لكن قد رجع عن جواز التمسك
بها في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اوائل كتاب المع و توجيه الفرق بين ما يعم به
البلوى و غيره ههنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا و اشتهر و نطق

من علم

اما الاول و هو عدم السبيل الى البيان فيما لا يعم به البلوى فلان اجل احكامنا
معشر الشيعة بل كلها مستفادة من الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم
اجمعين م

من علم وجدان حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى و لا يخفى انه يرجع هذا الاصل الى
اصل اخر متفق عليه بينهم و هو ان عدم المدرك الشرعي يحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدارك
الشرع بعدم الحكم و للمحقق الحلي في اصوله كلام لما هو المقصود في هذا المقام ثم نقل عبارة المحقق
بطوله كلام و قد مرت الاشارة الى ان ما ليست مظنة لحكم انه نعم غاية الامر ان يحصل منها الظن
لزوم العمل على طبقه و ليس هذا الظن ان الحكم الواقعي انما هو العدم و لو فرض حصول ظن في هذه
الصورة لهذا الحكم فقد مرت الاشارة الى انه بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من امور
مدرك اخر كالتتبع و عدم الوجدان و هو اصل اخر عندهم يعبرون عنه بان عدم المدرك الشرعي
لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع و هكذا اصل التحقيق حال
استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طويت فيه حال الزام نعلم شمول الحكم الاول لها
و الحاصل ان هذه الاصالة و ما على حالها ليست امارة في نفسها الشيء قوله و اما الاول
و هو عدم السبيل الى البيان اه هذان القسمان مشتركان في امرين احدهما ان حكمهما الواقعي
قد خرج من النبي ص الى الحجج و ثانيهما انه لم يصل الينا حكمهما لان الكلام على هذا التقدير و
مقتضى الاول ان لا يكون عدم الوجدان دليلا على العدم و مقتضى الثاني عدم التكليف و جواز
العمل و القسم الاول يختص بانه يحتمل احتمالا راجحا ان يكون حكمه قد خرج من الحجج و لكن لم يضبط
لندرة الاحتياج اليه او ضبط في اصل او اصلين و ضاع سواء كان حكمه الاباحة الشرعية
الموافقة للبراءة الاصلية في المقتضى او كان غيرها من باقي الاحكام و الثاني يختص بان
الراجح فيه ان حكمه في الشرع هو الاباحة اذ لو كان غيرها لاقتضت العادة ان يعلم الحجة به
او يسال اصحابه عنه لاهتمامه ع بالتعليم و اهتمامهم بالاستعلام عما يحتاجون اليه كثيرا و لو
اعلمهم او استعلموه لكان يصل الينا بمقتضى العادة و لما لم يصل علمنا عدم التعليم و السؤال
و هو يدل على ان حكمه موافق لمقتضى البراءة فعدم وجدان الدليل في الاول لا يحصل منه
الظن بان حكمه الشرعي الاباحة و في الثاني يظن بانه الاباحة و لهذا سكت المعصوم و سكت
اصحابه عن السؤال لاتحاد مقتضاه مع البراءة الاصلية و اتضح من هذا البيان انه لا سبيل

ثم نقل عبارة المحقق كما نقل المصنف ره ثم قال م

ه قلنا انهم ع لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام و ما اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم و على شيعتهم
من الحكام الظلمة و الحسدة الكفرة نعم هذا يتم عند المخالفين القائلين بان النبي ص اظهر كل ما جاء به عند اصحابه و توفرت الدواعي على
اخذه و نشره و لم يقع بعده ص فتنة اوجبت اخفاء بعضه و يجوز خلو بعض الوقائع عن الحكم الشرعي فح اذا تتبع الفقيه و لم يجد دليلا
على واقعة يعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر و هذا باطل عندنا لان النبي ص اودع كل ما جاء به عند عترته الطاهرين ع مما يحتاج
الناس اليه لعموم العصمة و لم تخل واقعة عن الحكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص و امر الناس بسؤالهم و الرد اليهم و على هذا
فكيف يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر منه ره

الى بيان المدرسين في كلا القسمين و بيان الاباحة الشرعية في القسم الثاني على ما يستظهر من كلام
المص و مما ذكرناه و حققناه لا ارتباط له بالمثل المذكورين بل هو موقوف على حصر الادلة
الواصلة و بيان عدم دلالتها على حكم لهذا الامر ثم الحكم عليه بالاباحة الشرعية قلنا لحكم العادة كما
قلنا مفصلا ثم بعد هذا يطالب من يحكم بالاباحة الشرعية لاجل حصول الظن له بها من هذا
الدليل على جواز التعويل على هذا الظن و من اين له و متى يكون و اما العامة فيمكنهم عند عدم
الوجدان الحكم على عدم الحكم الشرعي كما فرضه المص و اوضحناه قوله و الظاهر انهم لم يتمكنوا اه على
تمكن كل واحد منهم من اظهار الكل لكل من اصحابه مسلم و اما عدم تمكن الجميع عن اظهار الجميع
للجميع في مجموع مدة تزيد على ثلثمائة سنة فغير مسلم فان قلت فما بال بعض الاحكام بقي بلا
نص عليه قلت ضياع كثير من كتب مشاهير اصحابهم باسباب مختلفة واضح عند المتتبع و
مضت كتب ابن ابي عمير مشهورة قوله و ما اظهروه اه ان اراد عدم تمكن الجميع لما في نفس
الامر فمم و ان اراد اختلاط الواقع بما صدر للتقية او غيرها فمسلم قوله نعم هذا اه فلم تقوم
الدليل على مذاق هؤلاء قوله اظهر الخ اه سبحان الله ما اعجب ما يقول هؤلاء المخبرون ان
اظهره جميع ما يحتاج اليه الامة فما يقول هذا الكوفي و لا يقيس كما امر المنقطع غلطا فيسلي
فلم ينكر بعضهم القياس مع ان توفر الدواعي على الاذعان في القياس يقتضي تواتره و ان لم
مثل هذا الجهل منه او تجاهل نعوذ بالله من القول به ثم كيف يسوغ ان يقول الله تع اليوم اكملت
لكم دينكم مع انه قلتم بقياس هذا او استحسانه قوله و توفرت الدواعي اه ان كان الامر
كما تظنون و ليس كما تظنون فالاحاد بينكم لم تصر متواترة و لو بالمعنى قوله و لم يقع بعده
فتنة اه اللهم انا نشكو اليك فتنة اعظم من التشاجر في الخلافة حتى
اختلفوا معونة و سبوا من هو مع الحق و الحق معه و وضعوا الاحاديث على وفق اهواء
هؤلاء الظلمة فالمانع ح من اخفاء ما يخالف هواهم و من ذا الذي لا يخرج عن الكذب
و الافتراء على الله و رسوله و يخرج عن اخفاء ما بلغه عنهما هذا حال من حدث منهم الفتنة
و اما من وقعت عليهم من الخاصة فهم من الاسل فالاسل ما مضت ما انقطع و علية كبرى كفر سي

الدليل م

فان قال م

ل منها الا و هم مصيبة م

كرهان

نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر لانه تكليف بما لا يطاق و يدل عليه اخبار الكثيرة و
روى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه في بحث جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و في باب
الاستطاعة من كتاب التوحيد في الصحيح عن حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله ع منه ره

كرهان و نحن فيها منذ سنين الى يومنا من سنة احدى و اربعين بعد المائة و الالف
فكم من مؤمن مقتول و صبي ماسور و مال منهوب و فرج مغصوب و كتب محرقة
و قلوب محترقة فاكشف اللهم هذه الغمة عن هذه الامة و انصر هذه العصابة المستضعفة
و هب فرج وليك ع قوله نعم يعلم اه قد مر ما يدل عليه قوله كل شيء مطلق الخ
الحكم بان ما لا نعلم حكمه الشرعي الواقعي فذمتنا غير مشغولة بما في نفس الامر من حكمه
امر لا يحتاج بيانه عند من يقول باستحالة تكليف ما لا يطاق الى دليل اخر و ذكر الاحاديث
للتاييد و المناقشة في دلالتها ينبغي من المحصلين نعم قد قيل بجواز تكليف ما لا يطاق
اذا كان بسببه المكلف و لا يهمنا الان الكلام فيه فالذي يليق المنازعة فيه هو ان بعد
ورود الشرع و حكمه على جميع الاشياء بالحل و الحرمة هل صدر منه حكم عام لما لم يصل
الينا حكمه بخصوصه اولا و هذا الحكم العام هو الاباحة او التحريم او التوقف و قد
اشرنا سابقا الى هذا و تقرير المسألة على هذا في عبارة الفرض ح اثبات حكم لبعض
افعال المكلفين فنقول ذهب مشاهير علمائنا الى الاباحة و لا ينافيه تصريحهم باولوية
الترك ان لم يعارضها امر اخر و استدلوا عليها بامور منها هذا الحديث سواء كان خبرا
او انشاء كما اسلفناه يدل على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظاهر و اما الاخبار فلان
اخبار المعصوم ع بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة بلزوم الترك حكمه
حكم الانشاء الاباحة و القول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بعيد ايضا العام على
عمومه و المطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص و المقيد او حمله على ما قبل اكمال الشريعة
او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة و احاديث الاحتياط او حمله على
ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب مع الاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن
بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او حمله على التقية او القول بانه لا مصداق له لورود
النهي عن ما لا نص فيه في احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا يعلم كونه
فرد النوع معلوم الحلية او لنوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين الميتة و المذكى و ما

قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد
والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في اوائل من لا يحضره الفقيه ايضا ولا يخفى ان ما نحن
فيه من قبيل ما لا يعلمون وذكر في باب التعريف والحجة والبيان حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار رض عن احمد بن محمد بن عيسى
عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم وهذه الرواية في ق في باب حجج الله على خلقه ورواها ابن بابويه ايضا بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله ع
من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي النوادر من المعيشة من ق بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع مثله م

مشابه هذه فان كتاب بخلاف الظن لا يجوز الا الضرورة وغايته ما يتصور دلالة احاديث التوقف
والاحتياط على وجوب الحظر عما لم يرد فيه نص وسينقل الكلام المحقق في تلك الاحاديث و
يتكلم فيها **قوله** قال قال رسول الله ص رفع له دلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية
عن الجاهل بالوجوب لو تركه وبالحرمة لو فعله ظ وهذا معنى الاباحة الشرعية وغايته ما يمكن
ان يقال هو ان الواقف باحاديث التوقف والاحتياط دل على وجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة
والاتيان بما يحتمل الوجوب فهو فاسد الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل
الشك بين وجوبين كالقصر والتمام والظهر والجمعة ويستثنى من ذلك لو وجب وطي الزوجة
واشتبهت بالاجنبية او وجب قتل شخص واشتبه بالاخر للقطع بتحريم وطي الاجنبية مع
الاشتباه وعصمة الدم كقتل المسلم واما تحريم الجمع بين العبادتين فانه مخصوص بغير صورة
الاشتباه ولتواردها النص بعبادتين واكثر في صورة اشتباه القبلة والفائتة والثوبين
هذا وسيجيء تمام الكلام في تلك الاحاديث **قوله** قال ما حجب الله علمه عن العباد الخ لا معنى
لوضع نفس الشيء بل المراد وضع التكليف او المؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالوجوب
والحرام فعلا وتركا وفعلا فنظر ما في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظ في
الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم
بقرينة الوضع فالمعنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا الانزاع فيه انتهى
ويحتمل ان يراد بما حجب الله الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار القدر
ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتفكر فيها والاظهر التعميم او التخصيص
بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية **قوله** قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لم
يعلم اي من عمل بما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومن
عمل بما علم كفاه مؤنة تكليف ما لا يعلم واغناه عن تحمل مشقته فيدل على عدم التكليف
بالنسبة الى ما لا يعلم فعلا وكفا فلا ظهور الحديث في الواجب او فيه وفي المستحب ومن
الحمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط

كلفهم

واسّال

قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام
منه بعينه فتدعه وبمعناه رواية اخرى عنه عليه السلم ايضا من
م

قوله واما ان احاديث التوقف والاحتياط لم يعينا شيئا بحيث يا فيجيء الكلام فيه انشاء الله
وقال كل شيء اه الموصوف بالاتصاف بالحكم الشرعي من الحل والحرمة هو بعض الافعال
الاختيارية التي ليس مما يضطر الانسان اليه في بقائه وقد يوصف بعض الاعيان
بالحل والحرمة والمراد حل الفعل المتعلق به وحرمته ولما كان هذا البعض مشتملا على
سبب حل الفعل او حرمته نوعي الحلال والحرام فالحيوان والنبات والجمادات كلها اذا كانت
متعلقا لفعل الانسان يكون من الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلقا
لفعله فليس كذلك وقد يكون نفس الفعل او الترك متصفا بالحكم الشرعي من غير ملاحظة
متعلقه مثلا يقال للاكل على التخمة انه حرام ولا يلاحظ فيه حال المأكول من انه كان حلالا او لا وكذا
مع الوعيد وصحة البدن انه حلال من غير ملاحظة حال المتعلق وربما كان واجبا عند توقف
قيام البدن عليه مع حرمة المأكول كأكل الميتة للمضطر ثم ان من هذا البعض من الافعال
ان لم يرد بحكمه نص لا بلفظ خاص ولا عام كونه نوعا لم يصدق عليه انه من جملة الاشياء
التي تنقسم الى الحلال والحرام سواء كان متعلقه مثل ما تحت جنس له نوعان او نوع له
صنفان وعلم من النص حلية احد النوعين او الصنفين وحرمة الاخر ام لا فالاول كاكل
اللحم المشترى في سوق المسلمين مثلا والثاني كاستعمال الحشيشة التي اشتهرت في هذه
الازمنة لان الشارع جعل اكل اللحم المذكى حلالا وجعل اكل الميتة حراما وليس لنا شك
في حكم اللحم الذي اشتريناه وهو يحتمل ان يكون من افراد المذكى كما يحتمل ان يكون
من الصنف الاخر واما الحشيشة فلم نظفر بنص يدل على الحل والحرمة في نوعين او صنفين
يحتمل كونها فردا لواحد منهما حتى ينقسم استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال والحرام ولا
ريب في انه يصدق على كل من القسمين انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه
يجوز لنا ان نجعله مقسما للحكمين فنقول هذا الشيء اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال
التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشترك القسمان ايضا
في ان الحكم الشرعي المتعلق به بنفسه مبهم غير معلوم ولكن يفترقان في ان الاول حكم متعلقه

علم م

الصنف م

حكم متعلقه معلوم بخلاف الثاني فلو سئلنا عن هذا اللحم المشترى المتردد بين الميتة والمذكى
اهو حلال ام حرام لقلنا لا نعرف فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه ولكنه ان كان من المذكى فحلال
وان كان ميتة فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سئلنا عن الحشيشة لقلنا مثل الاول من غير
علم القضية الشرطية والعقل لا يرجح اباحة القسم الاول وحرمة الثاني او التوقف فيه بل
لو فرضنا حصر اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع لجوزنا اكل الحرام ولو فرضنا
حصر اللحوم استعمال الجميع افراد تلك الحشيشة ما جوزنا بفعل محرم اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول قد ورد مضمون هذا الحديث او قريب منه بالفاظ مختلفة كقوله ع كل شيء
هو لك حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد
اشتريته وهو سرقة او المملوك يكون عبدك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع
قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غير ذلك او تقوم لك البينة فقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل احد معان
ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق
به فعل المكلف وتتصف بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة
فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا
يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من
ذكر مجرد الوصف للاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه
حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه
يمكن ان يندرج تحته او لا ففرض العلم بانه داخل تحته او تحت فرد يعلم حكمه ايضا ام لا الثاني ان
كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على
التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شيء نعلم له نوعين او
صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا
الفرد فلا تدري من اي النوعين او الصنفين فهو لك حلال فيكون معنى قوله ع فيه حلال

وحرام

الوصف م

وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون المراد بالشيء الجزئي المعين ويكون المعنى انه يحتمل
الحرمة والحل للاشتباه في كونه فردا للحلال او الحرام مع العلم بهما بالنص الشامل عليهما وحاصل
المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص من الاولين والثاني يرجع الى الاول وهو الذي
ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط
هذه الاحاديث عليه قال الشيخ المحقق المدقق الحر العاملي قدس سره بعد نقل تلك
الاحاديث في الفصول المهمة في اصول الائمة ع في باب انه اذا اشتبهت افراد الحلال
من نوع بافراد الحرام منه فالجميع حلال حتى يعلم الحرام منه بعينه فيجب اجتنابه اقول
والاحاديث فيه كثيرة ولا ينافي ما مر من وجوب التوقف والاحتياط في نفس
الحكم الشرعي عند عدم العلم به لان هذه الاحاديث مخصوصة بموضوعات الاحكام كما
هو ظ من الامثلة وفي كون البينة وغير ذلك مع ان تلك الاحاديث مخصوصة بنفس الحكم
الشرعي الا ترى ان قولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام يعطي ان المفروض نوع له
ينقسم الى حلال وحرام وافراده مشتبهة والا ترى الى قولهم ع هناك حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فلو كان موضوعات الاحكام وافرادها مرادة
لم يكن للحلال البين وجود ولا للحرام البين وجود لاختلاط افراد الحرام بالحلال واشتباهها
بها من زمان ادم ع الى الان ويلزم من ذلك ايضا تكليف ما لا يطاق لعدم امكان
اجتناب الجميع والاحاديث في المقامين دالة على ما قلنا دلالة واضحة وقال رض في
الفوائد الطوسية فائدة سئل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف
خصصتموها بالشبهة في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي وما الدليل عليهما وما
الدليل على التقسيم وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني الجواب حد
الشبهة في نفس الحكم الشرعي ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة والتحريم كمن شك
في ان اكل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم
الشرعي مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق انه مذكى او ميتة

يعلم م

مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وهذا التفسير يستفاد من احاديث الائمة ع ومن وجوه
مطلقة حق بلغة لتلك الاحاديث وبيان جملة منها ويعلم منه آخر مرتبة بين القسمين وهي
الافراد التي ليست بمظنة الغرضية لبعض الانواع وليس اشتباههما بسبب شيء من
الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباههما بسبب امر ذاتي اعني اشتباه
مستهما في نفسها كبعض افراد الغناء الذي ثبت تحريم نوعه واشتبهت انواعه في
افراد كثيرة وبعض افراد الخبائث الذي ثبت تحريم نوعه واشتبهت بعض افراده حتى الخبائث م
اختلف العقلاء فيها ومنها شرب التتن فان هذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في
الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث
نذكر مما يدل على ذلك وجوها منها قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام منه بعينه فقد عبر بهذا واشباهه صادق على الشبهة التي كانت في طريق
الحكم الشرعي فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة قد اشتبهت
افراده في السوق ونحوه كالخبز الذي هو ملك للبائع او سرقة مغصوبة من مالك وكل
ساير الاشياء داخلة تحت هذه القاعدة الشريفة المنصوصة فاذا حصل الشك في تحريم
الميتة مثلا لم يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم ع حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي والا لم يكن
الحلال البين ولا الحرام البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه في النوعين من زمان
ادم ع الى الان بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الاخر الا
علام الغيوب وهذا ظاهر واضح ومنها انه قد ورد الامر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم
والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص ونحوهما وذلك واضح الدلالة على اشتباه
نفس الحكم الشرعي ومنها انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من افراد الشبهات في
طريق الحكم الشرعي كقولهم ع في اللحم والجبن ونحوهما اشتر من اسواق المسلمين
وكل ولا تسأل عنه ونحو ذلك ومنها ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم

مالاطلاق

والاطلاق شامل لاشتباه نفس الحكم الشرعي والافراد الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك فيخرج
منه الشبهات في طريق الحكم الشرعي بالاحاديث التي اشرنا اليها والوجوه التي يأتي بها
فيبقى الباقي ليس له مخصص صريح ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد
وجه اقرب منه ومنها ان نفس الحكم الشرعي يجب سؤال النبي ص والامام ع عنه وكذا
الافراد التي ليست بمظنة الفردية وقد سئل الائمة ع عن ذلك فاجابوا وطريق الحكم الشرعي
لا يجب سؤال الائمة ع عنه ولا كانوا يسألون عنه وهو واضح بل لا علم بجميع افراده غير معلوم
او معلوم العدم لكونه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون
اليه واذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي امر
ممكن مقدور لان انواعه قليلة لكثرة الانواع التي ورد النص باباحتها والانواع
التي ورد النص بتحريمها وجميع الانواع التي يعم بها البلوى منصوصة وكل ما كان
في زمان الائمة ع مثلا او لم يرد المنهي عنه فنظر بهم فيه كاف واما الشبهة في طريق
الحكم الشرعي فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه سابقا وعلم وجود الحلال البين فيها
وتكليف ما لا يطاق باطل عقلا ونقلا ووجوب اجتناب كل ما زاد على قدر الضرورة
حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة
على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات الا ما استلزم تركه الهلاك والاعتذار
بامكان الحمل على الاستحباب لا يفيد شيئا لان تكليف ما لا يطاق باطل بطريق اولى
في الاستحباب كما لو كان صعود الانسان الى السماء واجبا او مستحبا فان كليهما محال من الحكيم
الحكيم ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلا ونقلا ولا يتم الا باجتناب
ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي ومن الافراد التي ليست بمظنة الفردية وما لا يتم
الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من الوجوه وان امكن
المناقشة في بعضها فلا شك ان مجموعها دليل تام كاف شاف في هذا المقام والله اعلم بحقايق الاحكام بعضها م
واما حصر المطعومات والمشروبات فلا يفيد هاهنا لعدم صدق الوصفين على شرب

البتن والتعبير عنه بالشرب مجاز قطعا كما في قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل وقولهم ع
ان الله لصاحب البدعة بالتوبة لانه قد اشرب قلبه حبها والحصر انما هو للشرب الحقيقي
فان ادخال الدخان الى الفم واخراجه منه ليس شربا حقيقيا قطعا ولو سلم فهو مخصوص
بغير الخبائث فالافراد المشتبهة منها داخلة في الشبهات ويعارض الحصر المذكور بحصر المباح
من الاطعمة والاشربة في الطيبات وليس عندنا نص صريح في حصر نوع من الانواع
غير هذين النوعين كما يعلم بالتتبع والله اعلم اقول الشيخ الجليل المحقق طاب ثراه
ادعى دعويين احديهما ان ما لا نص فيه بخصوصه اذا لم يكن مندرجا تحت نوعين او
صنفين نص على حكمهما بالحل والحرمة او كان مندرجا تحت واحد منهما في الواقع قطعا
ولكن كان المراد منهما مشتبها غير مقطوع به ولاجله اشتبه حاله فهو شبهة ومثل الاول
باكل الميتة ومثل الثاني باستعمال الحشيشة التي يوتى لها التتن لانه مندرج تحت اما
الطيب او الخبيث ولكن المراد منهما غير معلوم اهو ما يستطيبه الكل او الغالب او البعض الخبيث م
وكذا الخبيث وكل شبهة يجب فيها التوقف والاحتياط فينتج هاتان المقدمتان ان الخبيث م
ما لا نص فيه كذلك حكمه التوقف والاحتياط لا الاباحة كما يدعيها المجتهدون اما الصغرى
فلظهور صدق الشبهة على هذين القسمين واما الكبرى فلما اسلفت من احاديث
التوقف والاحتياط وثانيهما ان كل ما لا نص فيه بخصوصه حكما اذا كان مندرجا تحت كليين بخصوصه م
معلومي الحكم مع العلم بالمراد منهما وحصل خلط في افرادهما او غير ذلك لاجل الاشتباه في الحكم
فهو حلال بين وليس من الشبهات واستدل على ذلك بهذه الاحاديث الدالة على ان
ما لا يعلم حله من حرمته فهو حلال وليس المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته
وبان هذا الشيء لا بد ان يكون احدا من الثلثة وليس حراما بينا فهو اما حلال بين
او شبهة والثاني مستلزم لتكليف ما لا يطاق وهو حرج منفي الاول اقول دعوى
ظهور الصغرى لا كلام فيها وانما الكلام في دلالة احاديث التوقف والاحتياط على
وجوبهما وسيجيء الكلام وامادلالة هذه الاحاديث على ما ذكره فمسلم عند المجتهدين حلالا م

واماكونه

واما كونه حلالا بينا فلا ولو ليس المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته قلنا الحلال البين هو
ما نص على حليته بخصوصه ولو بتوسط عام يكون اندراجه تحته ظاهرا يجب او نقض الشبهة
فيه واما المشتبه فهو وان كان حلالا بتوسط هذه النصوص الدالة على حكم المشتبه من حيث
انه مشتبه ولكنه ليس بينا لبقاء الاشتباه فيه من حيث الخصوصية وبما ظهر شمول له
ولو كان مثل هذا الامر شبهة لما كان للحلال البين ولا للحرام البين وجود قلنا ما يلزم من
اجتنابه الحرج فهو حلال بين لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وما لا يلزم منه الحرج
فيستحب اجتنابه نعم لو قلنا بان الشبهة على الاطلاق يجب اجتنابها او يستحب للزم الحرج والتكليف
بما لا يطاق ثم اقول انك عرفت ان هذه الاحاديث يحتمل احد المعاني المتقدمة ودعوى
ظهور الثالث منها مما تمسك به لان الامثلة فيه لا توجب ظاهرا اذ لا يجب ذكر جميع الامثلة
ولا يمنع كون ما ذكر مثالا ايضا كما ان فيه مثال لهما وهل عد احد من مخصصات العام او
مقيدات المطلق المثال واما لزوم كون المفروض كليا منقسما الى الحلال والحرام ففي المقام
ايضا كذلك واما لزوم كونه كليا تحته نوعان لكل منهما عنوان خارجي يصدق على جميع ما دخل
تحت احد النوعين بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت الاخر بالحرمة وعرض من الخارج مزج بالحلية م
وخلط صار سببا للاشتباه فغير مسلم ولا باس بان نفصل الكلام على ما افادوه وان لزم
تكرار واعادة فان المقام مقام الشبهة والاشتباه فنقول ان اكل الميتة على ما فرضه غير معلوم
الحكم مع علمنا بالاكل والميتة وبان المأكول بعضه حلال وبعضه حرام ولكن ليس هناك
عنوانان خاصان يحتمل ان يكون الميتة فردا لكل منهما مع حكم الشارع بحليته ما علم اندراجه
تحت احد العنوانين وحرمته ما علم اندراجه تحت الاخر فورود الحكم عليهما واللحم فنعلم
حلية ما نعلم انه فرد للمذكى منه ونعلم حرمة ما نعلم انه فرد للميتة منه وبعد ورود الحكم
واما اللحم المشترى من السوق فلا نعلم انه حرام او حلال كما لا نعلم انه مذكى او ميتة فظهر
ان حق القسم الاول بعيد فعلى ما جعله من القسم الثاني ولما في القسم الثاني وهو الشبهة في
طريق الحكم ان محوله معلوم فان لا دليل ثبوت الحل والحرمة للمذكى والميتة مع العلم بالتذكية الشبهة م

مالموت معلوم قد ولكن الموضوع ايضا معلوم وان اراد ان الرقد مجهول له معلوم فنقل ظاهر انه
غير معلوم ايضا فالصواب ان يقول ان الشبهة في طريق الحكم ما يكون سبب اشتباه حكمه
الشرعي الشك في انه مندرج تحت العنوانين اللذين علم حكمهما بالنص حتى انه لو ارتفع الشك
وحصل العلم بانه داخل تحت احدهما العلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص يتعلق
به والشبهة في الحكم الشرعي ما يكون سبب اشتباه الحكم عند عدم النص اصلا لا بخصوصه
ولا في شيء اخر معلوم الحكم بحيث لو علم دخوله في هذا الشيء لارتفع الاشتباه الا ترى ان
الشارع لو قال ان بعض الماكول حلال وبعضه حرام وعلمنا ان الميتة على ما وضع الشرع من اشباه
حكمها يصدق عليه في الواقع انه بعض لما ارتفع سبب هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم
بكون المشترى من السوق مذكى او ميتة اما القسم الذي جعله مترددا بين القسمين فالظاهر انه
من القسم الثاني اذا علم حكم ما يقابل هذا النوع الذي اشتبه المراد منه مثلا اذا علمنا من
النص ان الغنا حرام والذي ليس غنا حلال واشتبه علينا حال بعض الاصوات لعدم
العلم بالمراد من الغنا فلا شك ان هذا البعض حكمه الشرعي مشتبه لاجل الشك في اندراجه
تحت الغنا او تحت ما ليس بغنا ولو ارتفع الشك لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى
نص خاص به ولا يصدق عليه حد الشبهة في نفس الحكم على النحو الذي قرره والذي قال
هو قد عرفت انه يصدق على القسم الثاني ايضا لا يقال انه اعتبر في القسم الثاني ان يكون
سبب الشك في الاندراج الخلط الذاتي وليس سبب الشك في اندراج بعض الاصوات
هذا الخلط لانا نقول فعلى هذا لا شك في خروج القسم الثالث من القسم الثاني فلا وجه
لقوله انه متردد بين القسمين وبالجملة هذا القسم اما فرد من القسم الثاني او مباين
للقسمين وليس مترددا بينهما محتملا لان يكون فردا لواحد منهما واما شرب التتن فان
كان شربا حقيقة فالظاهر انها ما قلناه في بعض الاصوات الذي اشتبه علينا كونه غنا لان
الشارع احل اكل الطيبات وشربها وحرم اكل الخبائث وشربها ولا ندري هل التتن طيب او
خبيث لعدم العلم بالمراد منهما وان لم يكن شربا حقيقة كما صرح به في الحاشية فلا دخل للخبائث

فتحرم

فحرمة استعماله لا انه لا يجوز ان يقال انه في حرمة استعمال الربع العلم بخباثته اذ ما دل على الحلال
الطيبات وتحريم الخبائث انما يدل على احلال الاكل والشرب وتحريمهما لا احلال سائر
الاستعمالات وتحريمها ثم ينبغي التأمل في الوجوه التي ذكرها فاقول لا ريب ان شخص اللحم
المشترى من السوق لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما الا على الاحتمال الثاني من الاحتمالات
التي ذكرناها في معنى الحديث الشريف وهو يصدق على اكل الميتة ايضا كما يصدق على
اكل هذا اللحم الخاص المشترى من السوق فلا يكون حمل الحديث عليه منافيا للتمثيل فينبغي
ان يكون المراد منه اما اكل كلي ينقسم الى الحلال والحرام قطعا فالفرد المشتبه منه حلال
سواء كان للقسمين عنوان خاص علق الحكم عليهما وكان عالمين بهما اولا او لم يكن في الواقع
عنوان كذلك واما ان كل كلي انقسم الى كليين احدهما عنوان معلومان بالعلم مع الحكم
المعلق بهما فالفرد المشتبه منه حلال وعلى الاحتمال الاول يصدق على اكل الميتة انه فرد
للاكل الذي منه حلال ومنه حرام ويصدق على الميتة انها فرد للماكول الذي منه حرام ومنه
حلال هذا مع قطع النظر عن عنوان الطيب والخبيث والا فنقول انها فرد للماكول الذي
ينقسم الى الماكول الطيب والماكول الخبيث ولا نعلم انها مندرجة تحت اي الصنفين كما
ان لحم المشترى من السوق فرد اللحم المنقسم الى المذكى والميتة ولا ندري انه من ايهما والحاصل
ان ابراز العنوان الخاص للقسم الحلال والحرام تخريج منا على هذا الاحتمال وعلى الاحتمال
الثاني لا يصدق على اكل الميتة انه فرد لاكل منقسم كذلك فلا بد للشيخ من دعوى ظهور
الحديث في هذا الاحتمال حتى يكون ناظرا اليه وهذه الدعوى غير مسلمة كما اسلفناه واما
الكلام في الوجه الثاني فقد اشرنا الى الجواب عنه ايضا اجمالا ونقول هنا ان الشيخ قد حمل
الحلال البين على الذي لم يختلط في الواقع بحرام وحمل الحرام البين كذلك لانه على هذا
التقدير يلزم من الخلط من زمان ادم ع علم وجودهما في الواقع فاقول الحق ان المراد بالحلال
البين ما علم حاله وتبين حله من حيث ذاته المخصوصة لا من حيث هو مشتبه على النحو الذي
سبق وعلى هذا يكون المختلط الذي لا يمكن الاجتناب عنه حلالا بينا لا حلالا مختلطا ويكون

الى نوعين معنونين بعنوان خاص معلوم
على النحو الذي تقدم ولا على نفس الميتة
انه فرد لكلي منقسم

27

ويقول من كتاب التوحيد وفي البرقي انه روى عن ابيه عن درست بن منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذلك قال لان رسول الله ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون
اليه الى يوم القيمة وقد يتوهم منافاة هذه الرواية للروايات السابقة والحق عدمها لانها محمولة على تعيين الحكم الواقعي او على علم الافتاء وان جاز
العمل بنفسه وفي كتاب التوحيد لرئيس المحدثين ابن بابويه حدثنا ابي ره قال حدثنا سعد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن
عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله ع عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء

ما يكون الاجتناب عنه شبهة وهي واجبة الاجتناب عند البعض ومستحبة عند اخرين
مع كونه حلالا عندهم وان لم يكن بينا كما يجيء انشاء الله وظهر بما قلنا الكلام على الوجه الثالث لانا
نقول ان المراد من الامر البليغ استحباب اجتناب ما يكون الغرض عنه ولو حملنا على الوجوب
لقلنا المراد عدم الافتاء بالحد منهما من حيث الحكم الواقعي وان جاز عدم الاجتناب والحكم بالاباحة
للعمومات التي قدمناها واما وضوح دلالة هذا الامر البليغ على ما اشتبه حكمه الشرعي فحق
لا ننكره وانما النزاع في الاختصاص واما الوجه الرابع فالظاهر ان النهي عما يلزم من اجتنابه الحرج
انما هو لكون الحرج منفيا في هذا الدين وعدم الاعتناء منه انما هو لئلا يصير الاجتناب سببا لتحير
بعض ويؤدي بهم الى ان يضيقوا على انفسهم واما الوجه الخامس فنقول لا دلالة ما ورد على
وجوب اجتناب الشبهات مع شمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلاثة مسلم ولكن خرج
ما لزم من اجتنابه الحرج عن الشبهة ودخل في الحلال البين بنص الكتاب والسنة والاجماع واما
غيره فداخل تحت الشبهات ولم يخرج بتلك الاحاديث لانها تدل على كونها حلالا ولا منافاة بين
جمع الحلال والشبهة ولغا المنافات بين الحلال البين والشبهة واما الوجه الذي هو السادس
فنقول ما ذكرناه من استحباب اجتناب البعض وعدم الوجوب والاستحباب في البعض في
الكل وان كان ارتكاب البعض مكروها وجمع بكلامه يرى بل هو اقرب واما الوجه السابع
فان اراد ان الامام ع لم يسئل عن هذا اللحم مثلا هل هو من ذكي او ميتة وسئل عن الحل والحرمة
فهو مسلم لكن لا يمنعه الا الفرق بين قسمين من اقسام الشبهة وهو ان اراد انه لم يسئل عن
اللحم المردد مثلا هل هو حلال ام حرام فليس الامر كذلك الا ترى انه ع سئل في اكثر هذه الاخبار
التي كلامنا فيها عن الجبن فاجاب بما اجاب واما الوجه الثامن فقد ظهر جوابه مما مر واما التاسع
فنقول الثابت وجوب اجتناب ما علم حرمته لا الحرام الواقعي فهذا هو الذي لا يتم الا باجتناب
ما يحتمل التحريم فتم قوله قال ابو الحسن ع لما كان هذا الحديث منافيا لما تقدم على ان عمل البعض
او وجه المصنف في البين ويكلم فيه واقول انه ع امر الجاهلين بالحكم بالسكوت ولما كان من
الجائز ان يجتهد الجاهل ويقتضي داير سؤاله الراوي عن علة هذا الامر فاجاب ثم بان الاجتهاد

ا ق ع

الماكول م

حكم م

٢٨

مع النص

هل عليه شيء قال لا واما الثاني وهو السبيل الى بيان المقدمتين المذكورتين وامكانه فيما يعم به البلوى كنجاسة او عرق الحمام ونجاسة الغسالة
ووجوب قصد السورة المعينة عند البسملة ووجوب نية الخروج ونحو ذلك فالحق امكان بيان المقدمتين المذكورتين فان المحدث الماهر
اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم ع في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها ولم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم
يحصل له الظن الغالب بعدمه لان جماعة من اعيان العلماء اربعة الاف منهم تلامذة الصادق ع كما نقل في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا في مدة تزيد
على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة ع اظهار الدين عندهم وتبليغهم كلما يسمعون منهم والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان مبنى الاستدلال
في القسم الثاني على انتفاء الحكم في الزمان السابق واجراؤه في اللاحق بالاستصحاب فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
لهذا اعترض الشافعية على الحنفية بان حجية
مع النص لا يجوز لان النبي ص اتى بما يحتاج اليه الناس فاظهر ما يكتفى به من في عهده واوضح حكم
ما يحدث يوما فيوما مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة عند اهل البيت ع فاللازم على الجاهل
ان يطلب من عندهم وانت تعلم ان حكمهم ع بان ما لا يصل الى المكلف الحكم الخاص به من نص
خاص او عام فهو مباح من الاحكام التي اودعها عندهم فهو الحكم الواقعي للشيء من حيث انه
غير معلوم الحكم بخصوصه وان لم يكن حكمه من حيث انه الشيء المطلق فاستعمال الحيثية
الواقعي الاباحة من الحيثية الاولى وان كان في الواقع محرما من الحيثية الاخرى اي من حيث
انه استعمال لهذه الحيثية مثلا فعلى هذا يجوز لنا الافتاء بالحل والعمل وان لم يجز لنا الا
بالحكم من الحيثية الاخرى وهذا الذي قلناه كانه مراد المصنف وان كان مقابلته قوله او لا افتا
بحرف الترديد بقوله تعيين الحكم الواقعي توهم على الجواز الافتاء والاباحة المذكورة على
النحو الذي قلناه قوله هل عليه شيء قال لا اي لا يكلف ببعض الاحكام السابقة على ان الجاهل
معذور ويمكن ان يكون المراد من لا يمكنه معرفة شيء كالبله والصبيان والشيخ الفاني
ويرشد اليه وقوع النكرة اعني شيئا في سياق النفي وح لا يدل على عذر الجاهل مطلقا
واما الثاني اه اقول انك اذا تاملت ما قلناه سابقا يظهر عليك ما في هذا الكلام ولكنا لا نكتفي
به بل نوضحه فنقول ان المصنف بنى كلام المحقق على انه يريد ان الدلالة المذكورة تتم ببيان
حصر الادلة الواقعية من حكم من الاحكام وجوبا كان او اباحة او غيرهما ففصل فقال لعدم
السبيل الى بيان المقدمتين فيما لا يعم به البلوى وبالسبيل فيما يعم وعلل الاول بان النبي ص
اودع كلما جاء به عند خلفائه ع مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وهم ع لم يظهروا الا بعض الاحكام
وعلى هذا يلزم عدم حصر الادلة الواقعية في الاصلية وهي اعني الاعتضاد بعنى المقدمتين و
مرجعهما فظهر عدم السبيل اليهما اقول هذا الذي قاله فيما لا يعم به انه لا حكم في الواقع من النبي ص
موضع بيان حضرته الطاهرة من غير لا يكون دليله ايضا محصورا فيما وصل الينا وما ذكره في
بيان السبيل لا يدل الا على ان حكم الشارع فيما يعم مع عدم وجدان دليل عليه ليس مخالفا
للاصل يعني عدم الحكم في الواقع بمعنى اتحادهما في المقتضى وهو عدم وجوب واحد من الفعل

منعه قوم اشتر

تمام هم

في الاستصحاب في نفي الحكم الشرعي دون حكم وبنائه في هذا القسم على انتفاء الدليل على
ثبوت الحكم في الحال سواء وجد في السابق او لا
نعم لما اعتبر في القسم الثاني عدم العلم بتجدد
ما يوجب ثبوت الحكم في الوقت اللاحق بعد
التفحص المعتبر في الحكم بسبب انه الذمة كان كل
موضع صح فيه الاستدلال بالقسم الثاني
صح بهذا القسم ايضا فلا يظهر فرق جامع
بينهما منه م

فما لا دلالة او اصله الا الفقيه بعد التتبع
والفحص بان بعد الفحص وعدم الوجدان
يظهر خلو الواقعة م

جار فيما يعم م

الاصل
ومن معانيها وما علامه الشهيد الثاني ذكر في تمهيد القواعد ان الاصل يطلق على معان ١ الدليل ومنه قولهم الاصل في هذه المسألة الكتاب
والسنة ٢ الراجح ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة ٣ الاستصحاب ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا في مواضع
كما ذكره الشهيد الاول في قواعده ٤ القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وهو ان الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة
التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم في بيعه والصحة في تصرفاته وان منع البيع شرعا لنقل ما الحكم من المتبايعين
الى الاخر والمراد بالراجح ما يترجح اذا خلي الشيء ونفسه مثلا اذا خلي الكلام ونفسه يحمله المخاطب على المعنى الحقيقي لانه راجح ح
منه م

والتزلزل وابين هذا من بيان المقدمتين الاتيتين بحيث يتضح بها عدم الحكم في الواقع قوله ومن معانيها وما
مدرسته ما يعين شرح هذا الكلام وما فيه فنذكر قوله واعلم ان الشهيد الثاني اعلم ان المعاني
التي تحمل على الاصل ويقال الاصل كذا وكذا او يضاف اليها الاصالة فيقال اصالة كذا كثيرة
قد ضبط منها الشيخ المحدث الحر في الفوائد اثني عشر معنى ومع ضم ما سيذكره المصنف من
اصالة عدم الشيء واصالة عدم تقدم الحادث يصير اربعة عشر مع عدم ملاحظة كون بعضها
مندرجا تحت بعض فنحن نذكر الجميع ونتكلم في كل واحد ان شاء الله الاول اصالة عدم الشيء الحادث
الثاني اصالة عدم تقدم الحادث الثالث اصالة نفي وجوب فعل وجودي الى ان يثبت
دليله الرابع نفي التحريم في فعل وجودي كذلك الخامس نفي تخصيص العام الى ان يثبت المخصص
السادس نفي تقييد المطلق الى ان يثبت المقيد وفي معناه نفي النسخ كذا افاده الشيخ المذكور
السابع نفي الاشتراط اي الشرطية لعلة الى ان يثبت وهو يرجع الى احد السابقين الثامن
نفي مطلق الحكم الى ان يثبت دليله التاسع نفي تغير الحكم الشرعي عن الحالة السابقة وهو المسمى
بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا العاشر نفي تغير الحالة السابقة الى ان يثبت
تغيرها وهو المسمى بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا ايضا الحادي عشر القاعدة
الكلية الثاني عشر الحالة الراجحة الثالث عشر الدليل كالبرهان والكتاب والسنة الرابع عشر
الكتاب المعتمد كما يقال اصل حريز واصل محمد بن مسلم اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول
فلا ريب ان من الامور المحققة في نفس الامر المقطوع بها الثابتة بالبديهة
الزمان هو عدم كل حادث بالنسبة الى وجوده ومن ثبت حدوث شيء فقد ثبت العدم سابقا
كذلك ولا احتياج له الى غير ذلك وهذا معنى كون عدم الحادث اصلا بالنسبة الى وجوده ثم يرتفع
هذا اليقين الا بالعلم بوجود الحادث من طريق الحس او العقل او النقل فاذا فرضنا الحادث
حكما من الاحكام الشرعية وجوبا كان او اباحة او غيرهما فالعقل يحكم ان يقول ان قبل ورود
الشرع يتحقق عدم الحكم اصلا الى الان فالان استمراره الى الان فالمظنون عندي عدم الحكم في الان
ويرجع هذا الاستدلال الى شيئين اصالة عدم الحادث ثم ابقاء ما كان على ما كان فالاول كلا

ثم
بنه واما الثاني فالامر فيه ظاهر فقد عرفت من انه لا يجوز للفقيه التعويل على ظن البقاء في هذه الصورة
على تقدير تسليم حصول الظن كما هو مذهب القائلين بالاستصحاب حال العقل لا بعد ورود المخصص
عن الدليل الرافع للاصل والثالث ان هذا الاثم على اصولنا المانعين من الاثم جعل الكل بشيء في حكم
اما القسم الثاني فمثاله كما سيذكره المصنف الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم نعلم هل وقعت
النجاسة قبل الاستعمال او بعده فيقتضي الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء
قبل رؤية النجاسة ونقول بعبارة كلية انا انما حصل لنا القطع بتحقق اعدام جميع الحوادث في
الواقع واستصحبناها الى الان الذي علمنا او ظننا حصول الوجود فيه فيكون الراجح عندنا
في كل ان سابق على ذلك الان العدم فيصح ان نقول ان الاصل عدم وجود هذا الحادث
في الان المتقدم على الان الذي علم او ظن وجوده فيه وفي الان المتقدم على هذا المتقدم وهكذا
ترجع القهقرى الى الازل ولا يجوز ان نحكم بعدم تقدم حادث على حادث اخر لاجل هذا الاصل
اذ ليس الملحوظ على هذا التقدير الا عدم انقطاع الاستمرار العدم الازلي لكل حادث بتوسط
حصول وجوده فتقدم الحادث على هذا هو سبق وجوده بالنسبة الى الان الذي علمنا او ظننا
فيه الوجود فليس المتقدم والمتأخر منسوبا الى امر مغاير للحادث واما اذا لاحظنا حادثين وحصل
لنا العلم بوجود واحد منهما في ان ولم نقطع لاجل القطع او الظن بالحادث بعد مدة السنة ثم حصل
لنا العلم بوجود الاخر في الان الذي بعد ذلك الان مثلا ولكن لا نعلم ان ذلك الان المتأخر
هل هو ان حدوثه وخروجه من العدم الى الوجود ام هو ان ظهور وجوده عندنا وعلمنا
به وقد حصل هو قبل ذلك الان بان او بزمان فح يجوز لنا ان نقول ان الراجح عندنا
استمرار عدم الحادث الثاني الى الان المتأخر الذي انكشف فيه وجوده علينا ولا نجزم في ذلك
الرجحان لاجل احتمال ان يكون حدوثه في ان متقدم على ذلك الان واما الحادث الاول
فقد انقطع العلم او الظن بعدمه في الان المتقدم فيه لاجل تقدم وجوده على هذا الحادث
واما هذا الحادث فالراجح تأخر وجوده وهو معنى اصالة عدم تقدمه على الاخر ولنوضح هذا
في ضمن هذا المثال فنقول ان استعمال الماء ووقوع النجاسة فيه امران حادثان وقد كنا

قبل الاستعمال قاطعين بعدمه فانقطع هذا القطع في ان خاص بتوسط وجود الاستعمال وقد كنا
ايضا قاطعين بعدم تحقق وقوع النجاسة في الواقع فظننا استمرار هذا الامر المقطوع به في جميع
الان منذ المتأخر الى الان الذي رأينا فيه النجاسة وهو ان بعد ان الاستعمال وكان من المحتمل الحكم
عندنا ان يكون الوقوع في نفس الامر عين ان الاستعمال او متقدما عليه او متأخرا عنه
ولكن هذا الاحتمال لا يعارض ظن استمرار عدم الوقوع الى الان الواقع المتأخر عن الاستعمال فيصح ان
نقول الاصل اعني الراجح المظنون عدم تقدم الوقوع على الاستعمال فيرجع هذا في الحقيقة الى
ظن استمرار عدم الحادث الى اخر الانات التي يمكن وجوده وانقطاع عدمه فيها ولكن لو لوحظ
في هذه المرتبة وجود حادث اخر ايضا وقيس التقدم والتأخر بينهما وهذا القسم ايضا مبني على
القول بحجية الظن بتحقق امر في زمان اول واما القسم الثالث وهو اصالة نفي الوجوب شأن لا اصل القطع والظن بمرحلي زمان م
فليس المراد منه ان عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون لما قد عرفت ان جميع الاحكام
من حيث هي حادثة هو الاصل من غير اختصاص بالوجوب وعرفت ان هذا الاصل لم يبق
بحاله على اصولنا وليس المراد منه ان بعد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال للوجوب جهة
مرجوحة بالنسبة الى باقي اخواتها بمقتضى العقل اذ لا يحط العقل وحسب الاحكام اليه
وبعد غير الوجوب اولى به من الوجوب اذ لكل فعل جهة تقتضي حكما من الله عليه مناسبا
لها فلا يمكننا ان نقول الفعل ان عدم وجوبه راجح او عدم اباحته مرجوح واما ان الفعل
اذا دار بين الواجب والاحكام الاخر فنفي الراجحية لان كلا منها اغلب منه فعلى تقدير التسليم
يكون مرجعه الى الثاني عشر وسيجيء الكلام فيه بل المراد ان الاصل المقطوع به عدم شغل
ذمة المكلف لزوم فعل عليه الجرح والباس في تركه قبل ان يخرج الحكم من الله المكلف
اليه لاستحالة تكليف الغافل وهذا اللغو وان اشترك فيه جميع الاحكام حتى ان الاباحة
الشرعية ايضا لا يتصور قبل حكم الله بالتسوية واعلام المكلف بالحكم وهذا هو مقتضى
العقل قبل ملاحظة ما خرج من الله فيحكم ما لم يخرج حكمه الى المكلف ولكن لما كان على
الوجوب امرا منافيا بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين ولم يدع احد ان ما يحتمل التحريم

حكم الوجوب كما قالوه في التحريم ونعم البنية ان هذا الاصل مذكور في مقاصد احاديث وقد سبق
انه حمل عليه حديث ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك اورد هذا الحكم وجعل
نفيه بالمعنى الذي قلناه هو الاصل ولما كان اصل نفي التحريم من المعارك العظيمة اورده ايضا
ثم لم يكتف بما جعل اقتفى اثر القوم وجعل نفي مطلق الحكم قسما منفردا واشار الى انه غير مسلم على
اطلاقه لانه قد بذل جهده في تحصيل العلم الانتي وكلمنا انه انتم الى حكم ما يحتمل غير الوجوب
والتحريم من الاحكام ثم ان ههنا موضع تامل وهو ان الاحكام التي اودعها النبي عند الحجة
ولم يظهرها للمكلفين اصلا فلا شك ان ذمتهم بريئة منها وكذا التي اظهرها وضاعت
للحوادث الزمان واما التي خرجت منهم وبقيت فنقول فيها ان المجتهد ومن قام مقامه من
العلماء اما ان يبلغ الحكم الى المكلف اولا وعلى الثاني اما ان علم المكلف الحكم اتفاقا اولا فعلى
الاول ان تحصيل العلم بالتآليف واجب عليه فحصل فظفر بها او لا وعلى الثاني فاما ان يكون
جهله مستندا الى عدم علمه بلزوم تحصيل العلم بالتآليف ولو بالسماع من العلماء واما لاجل
تركه التحصيل مع العلم بوجوبه فالجاهل بالحكم وبلزوم تحصيل العلم به عليه ذمته بريئة كما
يقتضيه حكم العقل عند العدلية واما الجاهل المسامح المتهاون التارك للتحصيل فالاولى والاني به م
به لا على ما هو عليه في الواقع فان لم نقل بجواز التكليف بما لا يطاق اصلا فذمته بريئة
عن نفس الحكم وانما يعاقب لاجل ترك التحصيل والاخر لعدم الاتيان بالمكلف به ولما الذي يعلم وجوبه وان قلنا ما لحق انا اذا كان منشأ ذلك المكلف فيستحق عقابين احدهما الترك التحصيل م
الذي لا يعلم الحكم من طريق الاجتهاد والتقليد ان فرضنا اتيانه بما هو الواقع فبعض
علمائنا يقول بانه لا يثاب عليه وبعضهم يقول لا اعتداد بالاتيان بالمكلف به وان كان
مطابقا للواقع ما لم يكن عن علم اجتهادي او تقليدي ولعل من يقول بعدم الجاهل وصحة
ما اتى به ان كان مطابقا للواقع مستظهر بالكتاب والسنة واما القسم الرابع فالكلام فيه
كما في الثالث ولكن على تفصيل وهو انه قد تقدم ان العقلاء قد اختلفوا في الفعل الذي يجد
العقل فيه منفعة ولا يجد امارة على المفسدة فيه مع تحققها في الواقع فقال قوم ان الدليل
العقلي قائم على انه لا باس على المكلف في ارتكابه واجتنابه باسا عظيما فقال قوم بقبائح

والمراد من كلا الاصل فى قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى منه

الدليل على الباس كذلك وقالوا بالوقف فمرجع هذا الاصل عند من يقول به الى اصل الاباحة ولا يجوز ان يدعى الباس او نفيه فى هذه المرتبة من جهة الشرع لان المسئلة مفروضة مع قطع النظر عنه او عنهما مع ملاحظة علم الشرع والجهل بالشرع وعدم النص لا ريب فى براءة ذمة المكلف شرعا وعقلا من لزوم الاجتناب لو فرض عدم تبليغ الشرع حكما من احكام مثل هذا الامر اليه ويمكن جمع من علمائنا وهم الاخباريون يدعون ان الشرع اعلم ان الحكم فيما لا نص فيه لزوم الاجتناب والجهلة وعلماؤنا شنعوا عليهم وقد تقدم وسيأتى حججهم فظهر مما حققناه ان معنى كون نفى التحريم او التحريم او عدم لزوم الاجتناب او لزومه اصولا لهذا الامور قطعية لدلالة تشهد عليها من النقل والعقل كاستحالة تكليف الغافل كما تقدم فى اصالة نفى الوجوب واما القسم الخامس والسادس والسابع فمعنى الاصالة فى الجميع هو ان الراجح عند كل مخاطب ارادة المتكلم المعنى الظاهر من كلامه الى ان يقوم دليل على خلافها فالراجح ارادة العموم من العام والاطلاق من المطلق والدوام والاستمرار فيما لم يعين له غاية ولا نهاية وعدم التقييد بشرط عند ذكر شىء مع السكوت عن اشتراطه به وهذا مما لا كلام فيه انما الكلام فى ان العقيدة هل يجوز له ان يعتنى بمثل هذا الراجح قبل الفحص ام لا وقد تقدم الكلام فيه وان المختار الجواز والاحتياط فى الفحص واما القسم الثامن فظهر حاله مما تلونا عليك فهو ان عدم الحكم الشرعى من حيث هو عدم للحادث قد انقطع استمراره بعد البحث واتمام الدليل ومن حيث عدم التكليف به فهو باق الى ان يدل دليل على التكليف به من حيث الخصوصية وان ما هذا شانه فحكمه الشرعى عند البعض الاباحة الشرعية من حيث عدم الظفر بالحكم المختص به والاجتناب من هذه الحيثية عند آخرين كما مر مرارا واما القسم التاسع والعاشر فيجيئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما القسم الحادى عشر فالقاعدة معتبرة ان كانت بديهية او فطرية او مستندة الى دليل معتبر واما الثانى عشر فهو كسابقه ولا بد ان يلاحظ ان هذا الرجحان من اين حصل هل حصل مما عول عليه الشارع ام لا واما القسم الثالث عشر والرابع عشر فامرهما واضح قوله والمراد من الاصل

فندعوه ان المكلف اذا خلى ونفسه لا يعلم تكليفا فى امثال هذا الجهل علم براءة ذمته

تعلم

واما قولهم الاصل براءة الذمة فى كل ممكن عدمه فيمكن حمله على الحالة الراجحة حتى يكون من القسم الثانى ويمكن حمله على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثالث اذ لو صرف هذا فالاصل بمعنى الاولى لا شك فى حجيته وكذا المعنى الثالث اذا كان فى براءة الذمة مع عدم المخرج عنها او كان الرجحان فى حق شرعى وبالمعنى الثالث سيجيئ ان شاء الله تعالى واما بمعنى الرابع اى القاعدة فان كانت تلك القاعدة مستفادة من نص شرعى او اجماع كانت القاعدة حجة والا فلا فقولهم الاصل فى الاشياء الطهارة اصل مستفاد من الشرع لان الطاهر هو ما ابيح ملابسته فى الصلوة اختيارا منه

وقد مر تفصيل الكلام قوله واما قولهم الاصل فى كل ممكن فمعناه ان الممكن اما يتساوى وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته واما ما يكون وجوده او عدمه اولى لا دليل لا يحكم برجحان احدهما على الآخر لم يدل عليه عقل ولا نقل وهكذا نقول الشىء وجود الممكن وعدمه الخارج فانه لا يخرج ايضا من هذه الاقسام والكلام فيه كالسابق نعم اذا لاحظ العقل الممكن انه المتساوى الطرفين يحكم بانه فى مرتبة ذاته معدوم بمعنى ان العقل لما وجد فى هذه المرتبة عدم العلة للوجود وهو كاف للعدم بل هو علة العدم حكم بتحقق العدم فى هذه المرتبة لا الوجود ومن المعلوم ان نظر الاصولى ليس فى كون عدم الممكن اصلا لهذا المعنى بل الظاهر ان مرادهم هو ان الاصل فى كل ممكن حادث العدم فيرجع الى القسم الاول من الاربعة عشر وذلك ان نستصحبه كما اشرنا اليه قوله فقولهم الاصل فى الاشياء الطهارة اه الشرع جعل مباشرة عند ملاحظة الصلوة لبعض الاشياء ومحرمة عند ملابسته لبعض الآخر ولا بد بمقتضى قاعدة العقل وهى استحالة الترجيح والترجيح بلا مرجح من ان يكون للشىء بحسب الواقع ونفس الامر صفة حقيقية او اعتبارية تقتضى ان يباح معه الصلوة او يحرم وهذا مما لا يصل الى ادراكه عقولنا والشرع العالم بحقائق الاشياء وصفاتها لما علم مناسبة الصلوة مع البعض وعدمها مع البعض اعلمنا بالمناسبة وعدمها وعبر عن كون الشىء بحيث يباح معه الصلوة بالطهارة وعن كون الشىء بالنجس فليس لنا سبيل الى القطع او الظن بان شيئا من الاشياء طاهر او نجس الا من طريق اعلام الشرع وهو اما بحصر الطاهرات او النجاسات ثم لما تفحصنا الشريعة وجدنا ان الشرع نصا من الدخول فى الصلوة عند ملابسته اشياء مخصوصة وصرح بطهارة بعض ما عداها وسكت عن البعض واذا كان عليه ان يشاهد لا ما يصل اليه العقول ولكنه لم يبين فظهر ان سكوته بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا الاشياء المخصوصة وهذه نتيجة قضية كلية هى ان كل شىء طاهر الا اشياء معلومة هذا مع قطع النظر عما ورد فى الشرع ان كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر هذا حاصل ما افاده المصنف مع توضيح وتتميم وانت تعلم

وأما ما يكون عدمه أولى
معدوم
الترجيح
وبالجملة
ومن الشىء بالطاهر
بحيث يحرم معه الصلوة بالنجاسة ومن الشىء
ان يبين لنا نجاسة ما سكت عنه لكان ذلك خلاف الواقع اذ من اعلم فوائد بعث الانبياء

ان هذا الاصل ينفعنا فى الشىء الذى لم يصل الينا نص على نجاسته وطهارته فيفيد القطع بهذه القاعدة نستنبط حكمه منها ويكون ابلغها امتن من الطريق الذى سلكه المصنف فوق على انه يكون هذا الشىء من الاشياء التى نقطع بان الشرع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك غايته ما يمكن عدم الوجدان بعد الفحص وليس هو دليلا على العدم فى الواقع فلا ان نتمسك بعدم اشتغال الذمة بلزوم اجتناب شىء فى حال الصلوة مما فلا يسر فى تلك الحالة بالصلوة او غيرها مما الا ما نص على لزوم اجتنابه مع ظفرنا عليه وليس هذا الا جزئيا من جزئيات الاصل المشهور وهى اباحة ما لم يصل الينا حكمه بخصوصه فصار هذا الاصل فرعا لاصل آخر وصار معنى قولنا ان الاصل الطهارة فى الاشياء التى لا يعلم طهارتها ولا نجاستها بنص خاص بها ولا من عموم شامل لها شمولا ظاهرا انه يجوز الصلوة معها مع كون هذا الجواز حكمها الواقعى من حيث انها امر غير معلوم الحكم وحكمها الظاهرى من حيث انها شىء ولعل حكمها الواقعى من حيث الخصوصية مخالف لحكمها الظاهرى وهذا معنى كون الاباحة حكما واقعيا للشىء من حيث انه مبهم الحكم وظاهريا من حيث انه شىء خاص لكونه هذا النوع من النبات او الحيوان مثلا وجار فى كل ما لم يصل حكمه الى المكلف كما تقدمت الاشارة اليه فمن ادعى اصالة الطهارة ان اراد ما قلناه فنعم الوفاق وان اراد معنى آخر فنحن نطالبه بالدليل وهذا الذى قلناه يناسب طريقة المجتهدين القائلين باصالة الاباحة واما من لا يقول بها فيثبت هذا الاصل ان قال به بالاحاديث ولم اظفر بحديث عام سوى ما ذكرته ثم انى بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت فى شرحى من وقد لاستاذى الاساتيد العالمين العزيز من ره ما يشيد اركان ما ذكرته فاحببت ايراده قال استاذ الكل قدس سره عند الاستدلال على طهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه فقد استمر به الشهيد اما اولا فلاصالة الطهارة لان النجاسة يرجع حقيقتها الى وجوب الاجتناب عن موضوعها فى الاكل والشرب ونحوهما من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه فى الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد

الطهارة
خاص

ونحوها

ونحوها والحاصل مرجعها الى ان هذا تكليف حتمى والاصل براءة الذمة من التكليف حتى يثبت وكذا الكلام فى اصالة الحل ويؤيد الاصل العقلى ايضا ما ورد فى الروايات من ان كل شىء طاهر حتى تستيقن انه قذر ومن كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكذا كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى والحاصل ان العقل والنقل متطابقان فى هذا الاصل وقال مولانا المحقق فى شرح قد فى بحث الماء المضاف المتنجس لا نم ان الاصل فى كل شىء الطهارة لان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشرع ولا شىء يدل على عموم الطهارة فى كل شىء الا ما يخرج بالدليل ومع ما يوجد ذلك فى الماء المطلق حسب كلا يرد ومعا مر عمار الساباطى فى الموثق عن ابى عبد الله ع كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر يدل على ذلك لانا نقول المعنى والذى نعلم والله العالم بمراده ان الاشياء طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة لها او كونها من النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا فيزيادة بيان لذلك وما نحن فيه من قبيل الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل لا يخرج عن اشكال نعم ان قلنا ان الاصل فى الاشياء الاباحة لزم جواز الشرب من هذا الماء لكن البراءة اليقينية تقتضى تنزيه الجسد والثياب عنه فى الصلوة والوضوء به ثم قال فى بحث الماء الجارى اذا لم يتغير بالنجاسة واستدل عليه ايضا بوجوه الاول اصالة الطهارة فان الاشياء كلها على الطهارة الا ما نص الشرع على نجاسته لانها مخلوقة لمنافع العباد ولا يتم النفع الا بها والحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل العقلى متعذر او متعسر وما ذكروه فى بيانه ضعيف لحصول المنافع بالنجس ايضا والثانى قول الصادق ع فيما روى عنه بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفيه نظر لان الظاهر والمعلوم من الخبر ان الماء على الطهارة اذا شك فى عروض النجاسة له لا اذا شك فى كون الشىء سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل على ان الجهل بالحكم الشرعى موجب للطهارة بعيد غير مانوس بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى تعلم انه لعروض الاشياء المتنجسة بالنجاسة لا ان كل ماء طاهر حتى يعلم اتصافه بالنجاسة وبحيث العقيقى قوى وقد وقع نظير ذلك مكررا فى كلام المحقق قدس سره فروى مسعدة بن صدقة

وسيجىء

عشرة قال سمعته يقول كل شيء لك هو حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل
نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر
قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم بها البينة اقول ما ذكره من كون
الطهارة والنجاسة حكمين شرعيين لا سبيل الذي تلقاه الاصحاب بالقبول هو البيان قوله
الخ والذي نعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة لها او كونها
احد النجاسات لا عند الجهل بكونها بجنسها لا شرعا فنقول هذا الحديث على هذا الحمل يكون
معناه ان كل شيء علمت نظافته من دليل شرعي فاستصحب ما علمته الى ان يأتيك دليل
مزيل لهذا الاستصحاب وهذا المعنى ليس هو المعنى المتبادر منه ولهذا ترى من تقدم عليه
ومن تأخر عنه لم يحملوه عليه اللهم الا ان يقال كون المسئلة اصولية واثباتها بخبر الواحد
مما منعه المحققون ونقل عليه الاجماع لانا نقول هذا الذي قلناه انما هو على تقدير جواز اثبات
مثل هذه المسئلة بهذا الخبر على انه لا مانع عندي من اثبات امثال تلك المسائل باخبار
الاحاد اذا كان اولا جواز العمل بخبر الواحد قطعية ودعوى الاجماع في مثل هذا المقام غير
مسموعة وقد سبق ان المحقق دعوى القطع في الاصول بشهادة الاصحاب يكذبها ثم لا بد
من ان ينتهي الدليل الى قطعي ثم حكمه على تقدير ان يكون الاصل في الاشياء الاباحة يجوز
الشرب دون الوضوء والصلوة منظور فيه اما اولا فلانه يظهر منه انه جعل اصل الاباحة
مختصا بالاكل والشارب مع ان الظاهر المتبادر ممن يقول به يقول باصالة الاباحة في كل
فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك ان الصلوة مع ملابسة ما لا قاه هذا
المايع من جملة هذه الافعال واما ثانيا فلان الصحيح بالبراءة انما يلزم اذا كان هناك يقين
باشتغال الذمة بصلوة لا يكون معنا عند فعلها نجس لا متيقن الشرط طهارته
سلمنا ان الشارع كلفنا بان نصلي في الشيء الطاهر في الواقع وناكل ونشرب الطاهر كذلك فنقول
ليس الطاهر في الواقع الا ما ابيح الشارع استعماله في الصلوة وتناوله وهو ما ابيح بعض

للفضل ليس فيه قصة وانما انه لم يرد في عنوان العموم ان كل شيء طاهر فنقول حتى عام م

بالماكل م

باشتغال الذمة ولم يحصل لنا العلم م

والنجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية للاستقذار والتوسل الى الفرار والتعريف من التمهيد الاول في عدة فالحكم لما امر بالصلوة
مستقبلا ساترا للعورة يحصل هذه الماهية باي نحو كان والبدن مطلقا باي شيء كان وكذا الثوب مطلقا باي شيء كان فاذا خرج بعض
الاشيا وهي النجاسات بقي الباقي على علم ما نعينه من الصلوة وتحقق الصلوة معه وهو معنى الطهارة فيكون طهارة الشيء
مستفادة من الامر بالصلوة مع الساتر مسكتا عما عدا النجاسات اذا كان في البدن او الثوب منه م

الاشيا بخصوصه ولباح البعض الاخر بقوله كل شيء مطلق وبعدم التكليف بما لا يطاق ولا
منافاة بين ان يكون شيء طاهرا في الواقع ما دام مجهول الحكم بخصوصه ونجسا في الواقع
من حيث الخصوصية كما مرت الاشارة اليه اذ الاحكام الشرعية قد يكون مرتبطة بصفات
اعتبارية فلا مانع من ان يكون حكم شيء في الواقع مع جهل المكلف مغايرا لحكمه في نفسه او
مع علم المكلف فظهر ان كون الجهل بالحكم الشرعي موجبا للطهارة مما يجب ان يقول به عند الحكم
من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع وبعده واما الفرق الذي ذكره من فيبني على الفرق
بين الشبهة في طريق الحكم الشرعي والشبهة في نفس الحكم الشرعي وقد تقدم الكلام فيه وهو
ضعيف ويوضحه في هذا المقام هو ان الشارع اذا حكم على صنف من الاشيا بالطهارة وعلى صنف
اخر منه بالنجاسة وكان معنا شيء لا ندري اهو من الصنف الاول ام الثاني فنحكم بطهارته
الى ان لا نعلم دخوله تحت الصنف النجس وكونه بعضا منه لقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر
فمنشأ الترديد هنا عدم العلم بدخول ما معنا في احد الصنفين بخصوصه وهذا معنى قوله بل
الاوجب ان يكون المراد ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشيا المتنجسة بالنجاسة ولما اذا
لم نعلم ان الشارع هل حكم على هذه الاشيا بالطهارة او النجاسة فلا نحكم عليه بالطهارة لان الحكم عليه بها
مبني على ان يكون معنى قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ان كل شيء اذا لم تعلم الحكم الشرعي
من الطهارة والنجاسة فحكمه الشرعي الطهارة حتى يحصل لكم العلم بحكمه الشرعي وهو القذارة وهذا
معنى بعيد غير مانوس ثم جعل الحديث الذي نقله شاهدا على المعنى الذي استقربه هذا
توضيح مراده قدس سره وقد سبق منا ما يفيدك في هذا المقام فتذكر قوله للاستقذار
قال الشهيد في حد فبالاستقذار يخرج السموم القاتلة والاغذية المرضة وبالتوسل الى الفرار
يدخل الخمر والعصير فانهما غير مستقذرين ولكن الحكم بنجاستهما يزيدهما ابعادا عن النفس لاجلهما
مطرا الفرار عنهما وبالنجاسة يزداد الفرار قوله والبدن مطلقا اه اذا كان المراد من الماهية
الصلوة المقيدة بهذه القيود فلا نم انها تحصل مع كون البدن مطلقا باي شيء كان بل لا بد
ان يكون البدن طاهرا والعلم به موقوف على اعلام الشارع بالطاهر والنجس وان كان المراد

وكذا قوله الاصل في الاشيا الحل لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما ظاهر في العموم وكذا يفهم عموم انواع الانتفاع ايضا فانه لو كان
المراد اباحة انتفاع خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يكن هناك امتنان اذ العقل يحكم بوجوب اجتناب ما تساوى
فيه احتمال النفع او المضرة منه م

منها هذه الحركات والسكنات فلو جهر والظاهر ان المامور به هو الاول ويعلم الطاهر والنجس
مما ذكرناه قوله وكذا قولهم الاصل في الاشيا الحل مراده بالحل هو اباحة الاكل والشارب و
سيستدل على الاباحة المطلقة بالحديث وحاصل كلامه هو ان الله سبحانه اباح لنا اكل كل شيء
وشربه الا ما اخرجه وبين حرمته لانه سبحانه اخبر بانه خلق لانتفاعنا اي انتفاع كل ما كان
في الارض اي شيء كان ثم اذن منه نفع ومحصنه في جواز تناول ما على الارض وهو المطلوب
وهذا الدليل موقوف على اشيا كون اللام للانتفاع او للاختصاص الشامل له وتعميم الانتفاع
وكون لفظ ما عامة ولفظة ما في الارض لما في ظاهر الارض وما في باطنها اما الاول فلا
ينبغي التنازع فيه لان كون الاختصاص من جهة الانتفاع احد معاني اللام وكونه هو الظاهر
من الاية لا شك فيه واما عموم الانتفاع فاستدل عليه المحقق بانه لو لم يكن عاما لكان المراد
الاخبار بان الله تعالى خلق للمكلفين جميع ما في الارض لينتفعوا به انتفاعا غير معلوم لهم
الا بان يبينه الله لهم والمكلف بعد سماع هذا الخبر لا يجوز له الانتفاع بشيء لان كل شيء يمكن
عنده ان يكون نافعا له وان يكون مضرا به والعقل لا يجوز الاقدام على الشيء مع تساوي
احتمالي النفع والضرر فيكون اخباره بمثل هذا الخبر خاليا عن الفائدة وهذا مع تنزه كلام الله
سبحانه عنه لا يليق بمقام الامتنان اقول ان مقام الامتنان لا يقتضي ازيد من ان يعلم
المكلفين ان الله سبحانه انعم عليهم بان خلق لهم جميع ما على الارض لانتفاعهم واما ان شاء
الى كيفية الانتفاع وكميته فيما يحصل من امر اخر ومن ابن يجوز ان يكون لكل شيء نفع
خاص به لا يجوز لغيره مثل جواز شم بعض الاشيا دون اكله وقد بين الله سبحانه الحلال
والحرام ببيان بينة فلا تدل الاية الكريمة على الاذن في كل انتفاع من كل شيء وبالجملة
ليس في الاية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع ولا استدلال بما قاله المحقق ثم جعله مناطا
للاحكام الشرعية جوازه واي جوازه قال الشيخ المحدث البارع في الفوائد الطوسية وفي بعض
الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين ع انه قال في تفسير هو خلق لكم ما في الارض لتعتبروا به
ولعل حمل الخبر على تقدير عموم الانتفاع يكفي في مقام الامتنان اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات

تمام

وايضا يدل عليه قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وقوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا وقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير منه م

فلو كان جواز بعضها عند الاضطرار لكان علم منع المضطرين لغيره ومنته عليهم الاخرى كيف
منع الباغي من الانتفاع بالميتة في حال اضطراره واما عموم لفظة ما وشمول لفظة في الارض
الاشيا كلها وامثالها في هذه الاية كما في قوله عز وجل اني جاعل في الارض خليفة فواضح
قوله وايضا يدل عليه قوله تعالى حرمت عليكم اه انما يستدل بهذه الاية مع ضميمة اية شريفة
اخرى اليها وهي قوله سبحانه وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم
عليكم ووجه الاستدلال انه قوله تعالى وقد فصل لكم اشارة الى الاية الاولى كما ذكروه وهي فالظاهر
ان المحرمات كلها مفصلة فيها ولا فلا وجه لانكار عدم اكل ما ذكر اسم الله عليه معللا
بان المحرمات قد فصلت عليكم وهو ليس منها فعلى هذا يكون كل ما ليس داخلا فيما ذكر
في الاية المفصلة حلالا وهو المطلوب اقول على تقدير تسليم ان يكون المراد بالتفصيل هو تنبيهه
سبحانه بلسان نبيه ثم يفهم حلية ما لا ينص على حرمته النبي ص اللهم الا ان يقال ان كل ما وقع
النزاع في حرمته وحليته قد نص النبي ص على حكمه ولكن منه ما وصل الينا ومنه ما لم يصل فرجع
الامر الى ان ما لم يصل الينا حكمه هل حكمه الاباحة او الحظر وقد سبق التنازع فيه وبيان ما هو
الحق فتذكر فظهر ما حررناه ان ما استدل به المحقق غير واف باثبات مراده ولعل في نسختنا
سقطا وفي بعض هذه النسخ موضع هذه الاية اية اخرى هي قوله انما حرم عليكم الميتة والدم
الاية والاستدلال بها من مفهوم الحصر كما في الاية الاخيرة قوله وقوله تعالى ليس على الذين امنوا
قال في الفوائد الطوسية لا يخفى ضعف دلالتها لاختصاصها بمن جمع الصفات المذكورة كلها
من الايمان والعمل الصالح والتقوى والاحسان بل هي مخصوصة بمن امن وعمل صالحا
قبل نزول الاية كما دل عليه النقل لان الاتيان لعدم دلالتها على الحال والاستقبال قطعا
ثم لا بد من اضافتهم بباقي الصفات وهي مخصوصة ايضا بالطعام لا دلالة لها على غيره بل بالطعام
الذي طعموه في الزمان الماضي لقوله فيما طعموا وبذلك صرح الطبرسي في تفسيره بما وقع قبل
نزول الاية فكيف يستدل بها بعد نزولها باكثر من الف سنة قوله وقوله تعالى يا ايها
الذين اه اعترض عليه اولا بانه من خطاب المشافهة فلا عموم له اقول هذا ايضا كسابقه لان لفظة

ولا وقع لما سامعت وهنا الموع ومثل ما قاله المحقق اوكدم

بل فی هذه الایة اشعار بان اباحة الاشیاء مرکوزة فی العقول قبل الشرع لاتفاق صحة الاستدلال علی الحل بعدم وجدان المحرم الا للاشیاء
الخاصة فتم وکذا قولهم الاصل فی الافعال الاباحة لما مر من قوله کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی وما بعده من الاخبار الکثیرة المذکورة
فی هذا القسم واعلم ایضا ان ههنا مفهوم الاصل کثیرا ما یستعمله الفقهاء وهو اصالة العدم الشیء واصالة عدم تقدم الحادث بل هما
شیئان والتحقیق ان الاستدلال بالاصل بمعنی النفی والعدم انما یصح علی نفی الحکم الشرعی بمعنی عدم ثبوت التکلیف لا علی اثبات
الحکم الشرعی ولهذا لم یذکره الاصولیون فی الادلة الشرعیة وهذا یشترک فیه جمیع اقسام الاصل المذکورة مثلا اذا کان اصالة البراءة
الذمة مستلزمة لشغل الذمة من جهة اخری فح لا یصح الاستدلال بها کما اذا علم بنجاسة احد الانائین مثلا بعینه واشتبه بالاخر فان
الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب
من احدهما بعینه لو صح یستلزم وجوب
الاجتناب من الاخر وکذا فی الثوبین الذین
اشتبه طاهرهما بنجسهما او الزوجة المشتبهة
بالاجنبیة والحلال المشتبه بالحرام المحصور
ونحو ذلک وکذا اصالة العدم کان یبقی
عدم نجاسة هذا الماء او هذا الثوب فلا
یجب الاجتناب عنه بعتق تم

ماعلیه والغرض من التبعیض ان المکلفین لا یاکلون ما علی الارض بل یاکلون من کل شیء
بعضه وفضاء للفاجر انا نکل بعض من کل ما علی الارض وهذا القدر یثبت المطلوب لا تدل
علی حلیة غیر الاکل وقد ناقش فیها صاحب الفوائد الطوسیة بغیر ما ذکره من اراده فلیراجعها

قوله بل فی هذه الایة اشعار اه استدل بعضهم علی اباحة اکل جمیع الاشیاء بهذه الایة
الکریمة من مفهوم الحصر وقد استدل المعصومون علیهم السلام ایضا علی اباحة بعض الاشیاء فی بیت من
الفقیه والعیاشی عن الباقر علیه السلام انه قال سئل عن الجری والمارماهی والزمیر وما لیس له قشر
من السمک حرام هو فقال لی یا محمد اقرأ هذه الایة التی فی الانعام قل لا اجد فیما اوحی
الی محرما علی طاعم یطعمه فقال فقرأتها حتی فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله و
رسوله ولکنهم قد کانوا یعافون شیئا فنحن نعافها فحاصل کلام النص هو ان النبی رد
علی المشرکین فی تحریمهم بعض المباحات بان الذی اوحی الی تحریمه هو اشیاء مخصوصة فلا بد
ان یکون باقی الاشیاء مما لم یوح الیه تحریمه مباحا فیظهر منه ان التحریم هو المحتاج الی الدلیل
الذی هو الوحی واما الاباحة فیکفیها عدم وحی التحریم ولیس المراد باصالة الحل الا هذا ولک
ان تقول ان مفاد الایة الشریفة انی لا اجد فیما اوحی الی من الاشیاء التی یتناولها
حرمتها غیر ما ذکر وکذا انما لم یفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثانی وکثرة الاول فاقتضی
مقام البلاغة ذکر الثانی لیعلم ان ما بقی من القسم الاول وهذا المعنی وان کان فی الثمرة
هی اباحة کل ما مر من المذکورات بعد الاستثناء کالمعنی الاول ولکنه لا یفید کون
الاباحة هو الاصل المرکوز فی العقول بل یفید ان الله اباح ما سوی المذکورات من حیث
الاباحة الشرعیة **قوله** بل هما قسمان لعل ما سبق فی تحقیق هذا الاصل یفید کونهما قسما
واحدا وان مآل الثانی الی الاول **قوله** فح لا یصح الاستدلال اه قد عرفت ان مرجع
البراءة الی القطع بعدم اشتغال الذمة بالشواغل الشرعیة عند عدم وجدان الدلیل علی
الاشتغال فاذا فرضنا ان یکون هذا القطع مستلزما لشغل الذمة من جهة اخری لعلة
عقلیة او دلیل معتبر شرعی فکیف یجوز لنا ان نقول بعدم صحة الاستدلال الا ان علم القضیة

فی التعقیبة کالنظر الحصر ان من الاشیاء ما لا یحل لیهای

انهلون

لا اذا کان شاغلا للذمة کان یبقی فی الماء الملاقی للنجاسة المشکوک کونه الاصل عدم بلوغه کرا فیجب الاجتناب عنه وکذا فی اصالة عدم
تقدم الحادث فیصح ان یبقی فی الماء الذی وجد فیه نجاسة بعد الاستعمال ولم یعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل
عدم تقدم النجاسة فلا یجب غسل ملاقی ذلک الماء قبل رؤیة النجاسة منه تم

انما یکون من جهة علم الملزوم مع فرضنا وجوده او من جهة علم اللازم وکلاهما غیر معقول
علی هذا التقدیر مثلا لو استدل لنا هکذا لو کانت ذمتنا بریئة من الحکم الفلانی لوجب علینا کذا
وکذا لکن الدال الفعل علیه لان القدم علیه قائمة للتالی مثلا او الکتاب او السنة مثلا لکن المقدم
حق لان المفروض ان الحکم الفلانی لا دلیل علیه عندنا وتکلیف الغافل قبیح فیکون التالی حقا
فلا مجال للمنع فی هذا الاستدلال ولیس الحکم التالی مما من غیر دلیل بقی الکلام فیما ذکره المصنف
من الامثلة فنقول لو فرضنا ان الشارع لم یبق لنا استعمال کل من الانائین بخصوصه فی الواقع
او لم یصل الینا النهی عنه لما کان الاجتناب عنه واجبا علینا فیکون الاستعمال اما جائزا او نقول
ان کان شغول الذمة مشروط بالطهارة او بنفس الطهارة انما کانت فتکلیفه یجتنبه المانع
تخییرا بین الانائین او بینهما مع بعض الاخوان وجد واما وجوبا عینیا ان انحصر الماء ولکن
علمنا مطلقا علی عدم جواز الاستعمال اما لورود النهی عنه بخصوصه ولما للنهی عن استعمال
ما نقطع بنجاسته وان لم یکن معینا بل کان طبیعته من سلکه کاحد الانائین لا بعینه ولا شک
ان امتثال النهی انما یتحقق بترک جمیع ما یصدق علیه تلک الطبیعة فلا بد من اجتنابها
جمیعا وهکذا نقول فی باقی الامثلة والحاصل منع تحقق البراءة لا القول بتحققها مع عدم
صحة الاستدلال کما قاله المصنف **قوله** لا اذا کانت شاغلا للذمة لیس کل عدم اصلا بل
العدم المعلوم المقطوع به ولیس عدم کریة الماء امرا متحققا مقطوعا علی کونه من حیث
هذا النوع الخاص من الجسم بل الظاهر ان هذه الطبیعة اول ما وجدت فی ضمن الکر ثم
عرض لها الانقسام فصار بعض الاقسام غیر کر فلا بد ان نفرض ماء غیر کر مصیر
بالتدریج کر ابعضا علا فلاقته نجاسة ولم نعلم ان الملاقاة هل کانت قبل البلوغ
ام بعده فعلی هذا التقدیر نقول ان البناء علی الیقین وعدم نقضه بالشک هو الاصل
المعتبر فی الشرع عند القائلین بالاستصحاب کما سیجیء بیانه ان شاء الله تعالی وهذا یقتضی ان
نحکم بعدم بلوغ الماء کرا الا بعد العلم ببلوغه کرا وهذا الحکم یقتضی کون هذا الماء مظنون
النجاسة فلو قلنا بان مظنون النجاسة من ای طریق حصل لنا الظن یجب اجتنابه لعلنا

محال ام

بینهما فی

علیهم

ولا یصح اذا کان شاغلا للذمة کما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان ذلک الماء کان قبل ذلک فی وقت نجسا ثم طهر بالقاء کر علیه دفعة ولم یعلم
ان الاستعمال هل کان قبل تطهیره او بعده فلا یصح ان یبقی الاصل عدم تقدم تطهیره فیجب اعادة غسل ملاقی ذلک الماء فی ذلک الاستعمال
لانه اثبات حکم بلا دلیل فان حجیة الاصل فی النفی باعتبار قبح تکلیف الغافل ووجوب اعلام المکلف بالتکلیف فلذا یحکم
ببراءة الذمة عند عدم الدلیل فلو ثبت حکم شرعی بالاصل یلزم اثبات حکم من غیر دلیل وهو باطل اجماعا فان قلت فلم
لا یکون اللازم فیما لم یدل علیه دلیل التوقف تم

بوجوب اجتناب هذا الماء لکنا نقول ان العقل لم یدل علی لزوم وجوب الاجتناب الظن النجاسة
والشرع حکم بعدم اللزوم الا فی مواضع خاصة لو ظنناها کشهادة العدلین حیث ورد کل ماء
طاهر حتی تعلم انه قذر ولا تنقض الیقین بالشک ابدا وطهارة هذا الماء کانت یقینیة قبل
وصول النجاسة الیه فنحن لا ننقض یقین عدم الکریة ولهذا حکمنا بطهارته وکونه مظنون
النجاسة فحکم الشرع بطهارته کطین الطریق بعد انقطاع المطر وان اصابنا فی الایام الکثیرة
فظهر ان هذا الاصل لا یلزم حکم اخر وهو وجوب الاجتناب لا عقلا ولا شرعا فلیس المثال
منطبقا علی القاعدة التی استنبطها وهی عدم جواز الاستدلال بالاصل مع کونه مستلزما
لحکم **قوله** ولا یصح اذا کان شاغلا اه قد سبق ما یستفاد منه ما فی هذا المثال ولکن لا باس
بالتوضیح والبیان فاقول قد سبق ان العدم الذی هو الاصل یعتبر فیه ان یکون معلوما والعلم
فی هذا المثال طهارة الماء اولا والتنجیس ثانیا والتطهیر ثالثا ثم الاستعمال فلا نخ اما ان
نعلم ان الاستعمال بعد التنجس ولکنا لا نعلم انه وقع قبل ازالة التنجس او بعده او لا نعلم ان
الاستعمال هل وقع قبل التنجس او بعده وعلی الاخیر هل وقع قبل التطهیر ام بعده فعلی الشق
الاول من شقی التردید نقول بوجوب غسل ملاقی ذلک الماء بغیر مما هو موقوف علی
طهارة الماء شرعا لان التنجس کان یقینیا ولیس لنا نقضه الا بیقین مثله ونحن لا نعلم ان
استعمالنا هل کان بالماء الطاهر او النجس وبالجملة النجاسة مقطوع بها والطهارة مشکوک
فیها واما علی الشق الثانی فنقول بطهارة ملاقاه وغیرها مما یتفرع علیه الطهارة لانها
کانت یقینیة ثم عرض لنا شک فی ان حال الاستعمال هل کانت زائلة بعروض النجاسة
بالتطهیر ام قبله والحاصل ان نجاسة الماء المستعمل فی هذه الصورة مشکوک فیها مع انه
کان یقینی الطهارة والیقین بحصول النجاسة لم یحصل فینقض النجاسة بل جعل نقض الماء
کذلک لا الماء الذی استعملناه **قوله** فان قلت فلم لا یکون اه اعلم ان القائلین بوجوب
التوقف لم یقتصروا علی وجوبه فیما لا دلیل علیه اعنی ما لا نص فیه من الشارع بل قالوا
به فی جمیع اقسام الشبهة منها ما لا نص فیه ومنها ما فیه نصان متعارضان من غیر

قلنا ان هذا الماء مظنون النجاسة
ولا ننقض یقین الطهارة
بالشک فیها والعدم

ام کانت باقیة علی الحالة
هل کان الاستعمال
بعد زوال النجاسة
م

طهی

طریق الی الترجیح ومن جملة ما لا نص فیه عندهم الاحکام التی یمکن استنباطها من متشابهات
القرآن وجمیع اقسام المفهوم والاستصحاب وغیرها مما لیس علی حجیتها دلیل معتبر عنده
الشرع واستدلوا علی ما قالوه باحادیث نقلها الفاضل المحدث فی وسائل الشیعة وانا اذکر
منها ما هو اظهر دلالة واحدث الکرر وما ذکره المصنف فمنها ما رواه عن حمزة بن الطیار
فی جملة حدیث ان اباعبد الله علیه السلام قال لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون الا الکف عنه و
التثبت والرد الی ائمة الهدی حتی یحملوکم فیه علی القصد ویجلوا عنکم فیه العمی ویعرفوکم فیه الحق
قال الله تعالی فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون وعن هشام بن سالم قال قلت لابی عبد الله
ما حق الله علی العباد قال ان یقولوا ما یعلمون ویکفوا عما لا یعلمون فاذا فعلوا ذلک
فقد ادوا الی الله حقه وعن مفضل بن عمر فی جملة حدیث قال یعنی اباعبد الله من فرط
تورط ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فیما لا یعلم ومن هجم علی امر بغیر علم جدع انف نفسه
وعن احمد قال فی وصیته مفضل بن عمر قال ابو عبد الله من شک او ظن فاقام علی
احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هی الحجة الواضحة وعن ابی جعفر فی حدیث انه قال
لزید بن علی ان الله احل حلالا وحرم حراما وفرض فرائض وضرب امثالا وسن
سننا الی ان قال فان کنت علی بینة من ربک ویقین من امرک وتبیان من شانک
فشانک والا فلا ترومن امرا انت منه فی شک ولا شبهة وعن ابی عبد الله قال لو ان
العباد اذا جهلوا وقفوا ولم یجحدوا لم یکفروا وعن امیر المؤمنین قال فی کتاب له الی
عثمان بن حنیف فانظر الی ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه علیک علمه فالفظه
وما ایقنت بطیب وجوهه فنل منه وعنه ایضا قال لا ورع کالوقوف عند الشبهة
وعنه ایضا قال من ترک ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترک والمعاصی حمی الله
الشبهات وعن النعمان بن بشیر قال قال رسول الله فی کلام طویل الامور ثلاثة
امر بین لک رشده فاتبعه وامر بین لک غیه فاجتنبه وامر اختلف فیه فرده الی الله
عز وجل وعن رسول الله ان لکل ملک حمی وان حمی الله حلاله وحرامه والشبهات بین

قضیت لذاته
الشیء عقیدة من
ما یصب کسرة
باطراف الاسنان

حمی والله

يلبث
ذلك كالوالي داعيا الى جانب حمى لم يلبث غنمه ان يقع في وسطه فدعوا الشبهات ومن
ابي جعفر الثاني قال قال جدي رسول الله ص ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيمة
وحرامي حرام الى يوم القيمة الا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب وبينتهما في سنتي
وسيرتي وبينهما شبهات الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه وصلحت
له مروته وعرضه ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى
ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان
حمى الله عز وجل محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه الحديث وعن الرضا ع قال ان هؤلاء
القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى من قبل
انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف فاتاهم الهلاك من مأمن احتياطهم والواجب لهم من ذلك
الوقوف عند التحير ورد ما جهلوا من ذلك الجميع الى عالمه ومستنبطه لان الله يقول
في كتابه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني آل
محمد ص وهم الذين يستنبطون منهم القرآن ويعرفون الحلال والحرام وهم الحجة لله على خلقه
وفي كوني قال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك من احاديث اخرى قريبة مما
ذكر فالجواب المصنف والجواب منها انا انكف عن ما لا نعلم وهو حكم النبي في نفسه ونثبت
ونتوقف فيه ولا نهجم عليه ولا نفتي ولا نقطع في حكم ما لا نص فيه من حيث هو مبهم
الحكم بل نعلم حكمه من حيث هو كذلك وهو جواز العمل مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم كما دلت
عليه حديث التثليث وغيره فنحن على بينة من ربنا عز وجل ببركاتهم ع وهم الشهداء لنا
في الدنيا والاخرة على ان الظاهر من حديث مفضل حكم العقائد لا الاعمال ومن حديث عثمان هو
الاحتراز عن المال المختلط المشتبه لطلب الزيادة التقوى والورع كاكل مال السلاطين
وجوائزهم ومن حديث العمرية ان الشبهة هي المسائل التي اشتبهت ماخذها واختلفت
فيها الائمة فالاخذ بها من غير رجوع الى ائمة الهدى موجب للهلاك كما يرشد اليه حديث الرضا ع
ايضا والحاصل لا نزاع بيننا وبينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقعي للشبهة وهو الحكم المتعلق بالعناوين

الخاصة

لما روى الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرني ابي قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن
محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب
نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي الكافي في باب اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله
قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال
قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه
م

الخاصة التي يحصل بها التمييز بين الاشياء وكذا في ان حكم الشبهة من حيث هي شبهة معلوم من
الشرع وانما النزاع في حقيقته فانتم تقولون انها لزوم الترك ونحن نقول بجواز الفعل مع
اولوية الترك وما استدل للتمييز على ما ذهبتم اليه لا يدل عليه كما مرت الاشارة اليه وسيأتي
ايضا في كلام المصنف وما استدل للتمييز على ما ذهبنا اليه واضح الدلالة ولا داعي الى تاويله
او حمله على التقية وكيف يحمل عليها مع ان العامة ايضا اختلفوا فبعضهم قال بالاباحة لعدم
ورود الشرع للادلة العقلية وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالتوقف كما قوله الوقوف
عند الشبهة الخ اقول ان هذا الخبر واخواته ليس فيها ما ينافي ما قلنا بل يشعر بنظم اجزاء
الخبر والمناسبة بينها يمكن ان يكون من ضروب الاشارة الى حكم متجزئين مختلفين يوافق احدهما
كتاب الله ويخالفه الاخر والموافق لا ريب فيه واما المخالف ففيه الشبهة لاحتمال كذب
الراوي او ارادة المروي عنه خلاف ظاهره والمراد بالوقوف عند هذه الشبهة رد علم
الخبر الى صاحبه لا العمل به ولا الانكار فان كان مضمونه حقا وثوابا فعليه دليل قاطع ونور
ساطع في الواقع فانتظر لعل الله يرشدك اليه هذا اذا كان المراد بالشبهة الامر الذي ورد
فيه حديثان متعارضان ويحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون المراد ما اختلف فيه الائمة فيجب
التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله فان على كل حق دليلا ثابتا فيه وعلى كل ثواب
نورا منه فبعد عرض ذلك عليهما اخذ الموافق وترك المخالف فلا تبقى الشبهة
والظاهر ان المراد من الكتاب هو المحكمات منه التي لا شك فيها ولا شبهة تعتريها واما
المتشابهات منه فان صارت محكمة بسبب بيان اهل الذكر ع فحكمها حكم المحكمات في
نفسها فلنا ملاحظة الموافق لها والمخالف وما لم تصر كذلك فلا حظ لنا في تفسيرها من عند
انفسنا قوله ع يرجئه حتى يلقاه فان قلت لا يخرج المكلف من فعل شيء او تركه فالاول
هو الاخذ بقول الامر والثاني هو العمل بقول الناهي فما الارجاء الذي هو الواسطة قلت
هو الفعل او الترك لا بطريق اللزوم كما هو مقتضى الاخذ بقول الامر والناهي ويدل
على ان من ضرورته ترك العمل بالحديثين حديث سماعة التي ستطلع وقوله في هذا الحديث

ويؤيده ما رواه الطبرسي عن سماعة قال قلت يرد علينا
حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا
عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك [illegible]

في رواية اخرى عنه ايضا بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وفي اخرى عن حديث عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي اخره ايضا بعد
بيان وجوه الترجيح في الخبرين المختلفين قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات و
في باب النهي عن القول بغير علم بسنده عن ابي عبد الله ع قال اياك وخصلتين ففيهما هلك الرجال اياك ان تدين الله بالباطل وتفتي
الناس بما لا تعلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك
او تدين بما لا تعلم وبمضمونهما روايات اخر مذكورة في هذا الباب والذي يمكن ان يكون دليلا على ترجيح العمل بالاحتياط ما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن
السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج
قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا
صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد
منهما م

فهو في سعة يدل على جواز الفعل والترك ايضا لا الدنيا ويمكن ان يكون من ضرورته هو الترك
بطريق الاولوية لا من حيث انه مطلوب للشارع طلبا لزوميا بل من حيث عدم ثبوت
التكليف يكون في سعة لا يجزم الترك حتى يلقى من يخبره بحقيقة الامر ومن سمع هذا الحديث
وتركه فقد ترك من حيث انه مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا بخبر النهي والفرق ظاهر اذ ربما
كان في الواقع واجبا مامورا به وايضا هذا الترك مندوب والاول قد يكون واجبا لحرمة الفعل
وبالجملة يدل على انه اذا كان شيء محتملا للوجوب والحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل به وقد قيل
ان ترك الواجب اهون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات تحصيل كمال
للنفس المستعدة فكثيرا ما يترك ويبقى الاستعداد بحاله لاجتماع الجهل بها واغلب المحرمات
مبطل للاستعداد بالخاصية فاذا علم لا يعود فتأمل حال الجاهل بالجهل البسيط ومدعي العلم
الجاهل بالجهل المركب واعتبر وقد نقل عن بعض العلماء ان بعضنا يقول ان فعل الحرام اسهل
علينا من ترك الواجب ولم يظهر وجهه قوله ع فعليهما الجزاء اه الظ والله اعلم ليس المراد
الاحتياط بما شاء من حيث عدم ثبوت التكليف بواحد منهما التسليم لجواز الفعل والترك
لانه قوله ع من باب التسليم باباه بل المراد انك لا ترد هما ردا انكار واستكبار بل ترد
علمهما اليهم ع ونسلم لهم ع وان عملت بالتخيير على القواعد المذكورة بما كان التخيير اوفق
او المخيرين او لغيرهما فلعمل بواحد منهما من حيث انه ع امرك او رضاك فيثيبك الله تعالى
وان لم يعلم بحكم الواقعي ولا ينافي هذه الرخصة ارتكاب الحرام الواقعي المبطل للاستعداد
بالخاصية اذ هذا التسليم والانقياد استعداد الكمال ويقرب اليه تعالى ولا من عصيه عن جهل
لا ابدا بكمال واستعداد ويعجبني في هذا المقام نظير هذا الكلام تولد وجب على حسنة لا يضر
معها سيئة ويعفو على سيئة لا ينفع معها حسنة وفداك ابي وامي ونفسي وولدي واهلي
واسرتي قوله ع حلال بين اه لعل ربه يدل والله يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله لدلالة الدليل
القاطع او الدليل المعتبر شرعا عليه دلالة لا سترة فيها ولا معارض لها ومنها ما لا يجوز فعله
لدلالة كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لاجمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على احدهما الينا

من الشارع

فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا
فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا والامر يدل على عدم جواز العمل بالبراءة الاصلية والمقال فعليكم بالعمل بالبراءة الاصلية وروى ايضا
في بحث المواقيت عن الحسين بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل
الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي واقطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق
الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك ولا يخفى انه صريح في طلب الاحتياط ونقل عن محمد بن ابي الجمهور الاحسائي
في كتاب عوالي اللئالي انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ
فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر متن

من الشارع وان كان في نظر العقل حسنا او قبيحا ويحتمل عند ذا الحرمة قبح لا تغفر وهكذا
في جانب القبيح من ترك الشبهة يعني الفعل يجيء من ارتكاب الحرام الواقعي اما لا ارتكابه جميع الشبهات
وفيها الحرام يقينا اذ من المعادي ان يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الحل الا في الواقع
او اجتهاده بان فيها حراما يقينا او لغلبة الحرام بسند وعلم ان ارتكاب مع ارتكاب بعض
الشبهات او اجرى الكلام مجرى المجاز بالمشارفة والمعنى كاد ان يرتكبه فاذا ارتكبه هلك من حيث
لا يعلم الا لكون هذا الارتكاب سببا ومسببا للهلاك بل لكونه وسيلة وسببا بعيدا اذ فعل الحرام
او الشبهة يصير النفس متهاونة حتى يؤل الامر الى فعل معلوم الحرمة فهو كمن سلك طريقا
لا يعلم فيها هلاكا مع كونه سببه فدل هذا الحديث ايضا على ترجيح الترك على الفعل فيما
يحتمل الحرمة وغيرها كما سيشير اليه المصنف ره وان فعل الحرام الواقعي مؤثر وان لم يكن حراما
على الظ وحمل الحلال والحرام على الماكل والمشارب ونحوها خاصة ليس بذلك البعيد
قوله ع لا بل عليهما جميعا رد لقول السائل الجزاء بينهما واثبات للشق الثاني ولما كان العبارة
مجملة بين ع المراد بقوله ويجزي كل واحد منهما وقوله ع فعليكم بالاحتياط يحتمل الاحتياط في الافتاء
بحكم الله الواقعي ظاهرا في قوله لم ادر ما عليه لك بان يشغل الذمة بل لا بد من الجزاء
الواحد يحتاج الى دليل فلما لم يجد ولم يتفطن وفي سعة من ترك الزيادة لقولهم ع الناس في
سعة ما لم يعلموا اصلا وبالجملة لا يدل على نفي التمسك بهذا الاصل بل تمسك الى ان يظهر خلافه
ويحتمل الاحتياط في العمل اذ الامر دائر بين الجزاء والجزائين والعمل بالاخير احتياط مستحب وكلا
شك هذا الكلام على ارادة من الاستحباب ثم وهذا ايضا الاحتياط جواز التمسك بالاصل هنا مع قطع النظر
عما سيقوله المصنف ره لا شغل الذمة معلوم وقدر الجزاء مشكوك فيه وليس عدم الزيادة امرا
معلوما في وقت ما الذي تمسك به وطلب الدليل على الزيادة اذ شغل الذمة بالجزاء الواحد
وبالمتعدد امران حادثان او لوية لاحدهما على الاخر ومن هنا ظهر ان الاحتياط يمكن ان تعلم
انه الاحتياط بكلا معنييه يجتمع مع التمسك بالاصل فيما يجوز التمسك به عليه قوله ع ارى
لك ان تنتظر اه يمكن ان يكون معنا الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة لا على ان اللازم فيها الا

[illegible]

الى ان قال اذا فقد بما خذ الحائطة لدينك واترك ما هاف الاحتياط الحديث مع تم

فيه لزوم الاحتياط اذ كون الشمس فوق الافق اعنى عدم دخول سلوغ المغرب وعدم اشتغال الذمة بها وغيرها امر معلوم ولا دليل على دخول الوقت واشتغال الذمة الى حين ذهاب الحمرة اذا الظاهر ان المراد بالحمرة هنا هو الضوء الكامل فى ذروة الجبل المحتمل لان يكون من الشمس او من الشفق لا من الاشتغال بالعبادة قبله هو الذى حذف تهمته وعن امثاله بقوله واياك ان تتدين الا بما تعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق الوجوب لاشتراط العلم بدخول الوقت فى جواز ايقاع الصلوة فكانه ع قال لان حكم هذه المسئلة معلوم وهو لزوم التاخير عند الشك فى دخول الوقت لمعرفة اذا فقد بما خذ الحائطة فى اخر هذا الحديث الشريف الذى سيجيئ فى باب السادس وعليك ان اولهما فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذا فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الاخر وما الاخرى انه قال اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسئله ولا يحتاجان فى هذه الرواية الاخرى ما يمكن ان يحمل على جواز التمسك بالاصل عند فقد الدليل بيانه ان الراوى ع فرض الحديثين متعارضين على الظاهر فسئل المرجح فاجاب ع بانه الترجيح ويبين له المرجحات معرض الراوى التساوى الى ان قال فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال ع اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسئله يعنى اذا لم يمكن الترجيح فيتعارضان ويتساقطان فيكون الحكم مما لا دليل عليه فلا تكليف به فارجئ العمل ولا تعمل بواحد منهما ونظير هذا ما رواه الطبرسى عن سماعة قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما الحديث وسيجيئ مسندا بتمامه فى الباب السادس فان قلت اذا لم يكن تكليف بالفعل او الترك او بفعل شيئ وفعل ضده الخاص فمقتضى الاصل جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين وتركهما معا الا فى عدم الترك وقد اخبر هو الثالث قلت بل الظاهر ترك العمل بمجموع الحديثين وجواز الفعل والترك لا التزام الترك الذى هو قول الناهى كما يشهد له حديث سماعة مع ملاحظة اخر هذا الحديث على احد الاحتمالين الاتيين على ان الترك لو كان مطلوبا لكان بطريق الاستحباب وقد علمت سابقا جهة ترجيح الترك على الفعل اذا دل احد الحديثين على طلب الفعل والاخر

ثلث الجواب اما عن ادلة التوقف فاولا نمنع ان ما لم يدل عليه دليل ولم يرد ولم يبلغنا فيه نص شرعى داخل فى الشبهة اذ ادلة التوقف وادلة فيما ورد فيه من الشرع حديثان متعارضان فالحاق غير المنصوص به قياس باطل عند العاملين بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل والفرع وثانيا ان قولهم ع كل شيئ مطلق حتى يرد فيه نهى وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك من الاخبار التى مر بعضها اخص مما فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم شمول احاديث التوقف له وكونه شبهة

مع تم

على طلب الترك واما الاداء لا على فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشيئ نهيا عن ضده الخاص او مستلزما اياه يكون سبب ترجيح الترك ما تقدم بعينه من غير فرق وعلى تقدير عدم الاستلزام فقول احتمال الحرمة لا يجب ان يكون بتوسط نهى صريح او ضمنى وصل الينا ولم نقطع بوجوده المعارض بل لاستحالة الجمع بين الضدين فعلم ايضا ان احدهما ليس مطلوبا للشارع فيحتمل ان يكون تركه مطلوبا وهذا القدر يكفينا فيجرى فيه ما قلنا من سبب ترجيح الترك وعلى فعل الترك متعينا تركهما معا هذا بيان الشبهة على تقدير الرواية الاخرى واما بيان ما فى الاصل من قوله اذا فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر فيحتمل ان يكون المراد اختيار واحد منهما على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد العبارة مفاد قوله ع فى خبر اخر بايهما اخذت من باب التسليم وسعكم كما مر بيانه ويحتمل ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد الضدين بناء على الاصل ومقتضاه قوله ع ثلث الجواب اما عن ادلة التوقف اه قد استدل المصنف قدس سره على نفى الحكم الشرعى بمعنى عدم التكليف بما يرجع حاصله وملخصه الى ان عدم اشتغال الذمة هو الاصل فالاشتغال يحتاج الى الدليل فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما روى الشيخان والطائفة هذا معارضة لدليله وتوجيهها هكذا ما لا يدل عليه دليل شبهة وكل شبهة يجب فيها التوقف للاحاديث المذكورة ووجوب التوقف حكم شرعى يثبت التكليف به فظهر نقيض قوله ماله نجد عليه دليلا لا تكليف به ثم منع صغرى المعارضة ههنا او امنع بقوله اذ ادلة التوقف اه وفيه نظر اما اولا فلان ما لا دليل عليه ليس حلال بين ولا حرام بين لاحتمال الحرمة والحل فهو شبهة للحصر المستفاد من قوله ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما ثانيا فلان الظاهر من قوله ع اذ فيه من ادلة التوقف ان كل شبهة ففيه التوقف وكل ما يجب فيه التوقف ففيه نصان والشبهة ما فيه نصان متعارضان فالاخص منه ليس من الشبهة وانت تعلم ان الادلة قد دلت على ان كل ما فيه نصان فهو شبهة ولا تنعكس كلية وتدل ايضا على ان كل ما فيه نصان متعارضان متساقطان فهو مما لا دليل عليه فليس من المنصوص بل هو من الشبهة فليس هناك قياس والحاق قوله ع ثانيا ان حاصله

الجواب الاول ان ادلة التوقف انما تدل على وجوب التوقف فى الشبهة المذكورة ايضا فظ وعليها بان المحرم ما يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة فى ان الشبهة ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت مما قد ينجر ويفضى الى ارتكاب الحرام يكون اجتنابها مستحبا او ارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب ترك ارتكاب الشبهة فى هذه الروايات بطريق النصيحة والموعظة لا بطريق صيغة النهى المطلق الا ان الزام فتامل واما عن ادلة الاحتياط فمن الرواية الاولى او لا يمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان باصابة الصيد علم اشتغال ذمة كل من الرجلين فيجب العلم ببرائة الذمة ولا يحصل الا بخروجهما من كل واحد منهما فلا يجوز التمسك فيه باصالة برائة الذمة والحاصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيئ ويكون لذلك الشيئ فردان باحدهما يحصل البرائة قطعا وبالاخر يشك فى حصول برائة الذمة فانه ع لا اعلم خلافا فى وجوب الاتيان بما يحصل به اليقين ببرائة الذمة لقولهم ع لا يرفع اليقين الا بيقين مثله ونحو ذلك ونحن نجوز التمسك بالاصل فيما لم يقطع باشتغال الذمة وهذا ظاهر مع تم

انا سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيها التوقف لكنا نقول ان قوله ع كل شيئ وما حجب الله الى اخرها اخصتا الكبرى بغير ما لا دليل عليه فان قلت ان ما لا دليل عليه فرد الشبهة وهى اخص من الشيئ وما حجب الله الاولى ظ والثانى لا لان ما لم يخطر ببالنا فقط فهو ايضا ما حجب علمه عنا فكيف يخصص العام الخاص بل يجب ان يبقى كل شيئ مطلق الا الشبهة وكل ما حجب موضوع الا التى فيها التوقف للادلة المذكورة ولو اخرج هذان الخبران ما دخل فى عنوانها عن حكم الشبهة فالذى يبقى من افراد الشبهة حتى يتوقف فيه قلت قوله ع كل شيئ مطلق فى قوة قوله ع كل ما لا نهى عنه ولا امر به اما الاول فلقوله ع حتى يرد فيه نهى لعل هذا الكلام فى ان المراد بالشيئ ما قلناه واما الثانى فلان افادة ان ما امر به يجب فعله لا فائدة فيها وحاشا كلامهم عن ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة فتخصيص قولنا كل شبهة فيه التوقف واخراج ما لا دليل عليه منه بهذا الخبر ظ وكذا نقول فى كل ما حجب الله ان افادة ان ما لم يخطر ببال المكلف موضوع لا يليق بجنابه ع فالمراد ان ما نقطع به ولم يتيسر له العلم به فهو موضوع عنه ومع قطع القطان المراد منه ما لا دليل عليه اذ ما فيه نصان متعارضان لم يحجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض وهو وجود المعارض وعلى تقدير التنزل وشمول ما حجب الله لها نقول ع تكون الحكمان اعنى قولنا كل شبهة فيه التوقف وكل ما حجب موضوع متساوى الموضوع متنافى المحمول فيجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف وجواز الفعل والترك او تخصيص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاولى لخبر كل شيئ مطلق بحيث ما مر واخراج ما فيه نصان عن الثانية بما دل على حكمه من التوقف صريحا كما مر من الاحاديث فيصير الحاصل هكذا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب علمه موضوع الا ما فيه نصان متعارضان قوله ع وثالثا انه يعنى ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير التخيير بينهما عند تعارض الاماريين فان توقف وترك العمل بحيث من ارتكاب المحرم وان اختار العمل باحد الخبرين من باب التسليم لم يكن اثما مع انك حكمت بلزوم التوقف قوله ع وعلى تقدير هذا اصوب الاجوبة ان لم يكن هو الصواب قوله واما عن ادلة الاحتياط

الى قوله ومنها ايضا اقول لتحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط ومواده وهو يتم بذكر مقدمات الاولى الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا او بما يحتمل ان يكون اقل ضررا وقال فى مجمع البحرين احتاط للامر لنفسه اى اخذ بما هو احوط له اى اوفق مما يخاف وفى الصحاح احتاط الرجل لنفسه اى اخذ بالثقة ولا ريب فى انه لا يتى فى العرف لمن عمل بما قطع بوجوبه عليه او ترك ما قطع بحرمته انه احتاط فى الفعل او الترك وانما يتى لمن كان له حيرة فى الفعل والترك عقلا او شرعا وكان احدهما مما يقطع بعدم الضرر فيه والاخر مما يظن به ذلك او يشك فيه لو كان عدم الضرر فى احدهما مظنونا وفى الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا او ظنا او احتمالا الا انه احتاط فى امره اذا اختار المقطوع او الظنى على ما يقابله او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون فى اللغة ايضا كذلك الثانية قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المخالف قبل التبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشيئ فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم حتى يظهر له هل هناك تكليف ليعمل بمقتضاه او لا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بما طلب منه او الظن به او القطع بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شيئ ولا على تركه من لم يبلغه نص او دليل معتبر اخر على حكم ذلك الشيئ وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من دون طريق الى الترجيح او اطلع على دليل ظنى نهى عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشيئ كوجوب التوقف فى العمل مثلا كما هو راى الاخباريين فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثة العقوبة الذى يحصل على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوى واما اخروى اما الدنيوى فاما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية او لا وايضا اما ان يكون تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول الكمال المستعد له والثانى كابطال استعداد النفس المستعدة للكمال واما الاخروى فهو اما العقاب والتعذيب او ما يؤدى اليه كحصول ملكة تؤدى الى فعل ما يوجب العقاب او البعد عن درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب على فعل المكروه فان الاخروى وهذا ايضا اما يكون عليه امارة او لا وليس الغرض حصر المضرة بل بيان افرادها الظاهرة الرابعة

الامر الذي لا يعلم حكمه الشرعي سواء كان لعدم النص او لتعارض الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون
حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاستحباب
او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب والتحريم منها او بين الوجوب وواحد منها او غير
ما ذكر باقي الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ان الحلال البين والحرام البين
ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة الاولى فانحصر المورد في المشتبهة وقد عرفت
الخلاف في حكمها وان المجتهدين قالوا بالاباحة مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم للادلة النقلية
والعقلية والاخباريين قالوا بلزوم اجتنابه لمثل تلك الادلة وسبق الكلام في ادلة الاباحة
وعلى ادلة التوقف في العمل واما الاولوية الترك فقد مر ايضا ما يدل عليها ونقول هنا ان احتمال
الوجوب لما لم يكن مستلزما لوجوب الفعل واحتمال التحريم مستلزما للحرمة عند هذه الطائفة
ففعل مثل هذا الامر او تركه لا يخاف عليه من العقاب والتعذيب الاخروي كما ظهر من
المقدمة الثانية مع ان التزام الفعل قد يؤدي الى الحرج كما قال في وسائل الشيعة قال ره لا يجب
الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط
في المقامين لزم تكليف ما لا يطاق او الى الزوم فلان الاحتياط في مقام الوجوب في الفعل
وفي مقام الحرمة في الترك وفي ما يحتملهما لو كان مكلفا بالاحتياط في المقامين لكان مكلفا
بالفعل والترك معا وهذا تكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان الفعل يخاف
منه ارتكاب المحرم الواقعي والترك يخاف منه ترك الواجب الواقعي وما يمكن ان يترتب عليهما
اما المضرة الدنيوية او البعد الاخروي لا العقاب كما لا يخفى والاولى اما ان يكون وجودها او عدمها
ما يحتمله العقل في الفعل والترك او في احدهما واما ان يكونا معا وبين متساويين او في
احدهما والمراد بالرجحان ما يشمل القطع والظن ولا شك ان في جميع صور الشك اما ان لا يكون
على المشكوك فيه امارة او يكون مع معارضها بمثلها وفي جميع صور الظن لا بد من امارة راجحة
وظاهر في الاحتمالات المتكافئة مثل كون وجود المضرة مقطوعا به في كليهما او مجهول الاحتمال
لا ترجيح للفعل على الترك ولا العكس بحسب العقل وانما يتصور الترجيح في غير المتكافئة كما اذا

كان

كان عدم الضرر في احدهما قطعيا او ظنيا ووجود الضرر في الاخر مشكوكا فيه وكذا صور ترجح وجود
المضرة فان كان في الترك حكم باولوية الفعل وان كان في الفعل حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر
بحيث يجوز العقل تحمله واما اذا لم يكن كذلك فيحكم بوجوب ما لا ضرر فيه او مرجوح الضرر واذا
كان الضرر بحيث يؤدي الى الحرج والضيق يشهد بحكمه النقل ايضا كقوله تعالى ما جعل عليكم في
الدين من حرج وقوله لا ضرر ولا ضرار فبين حكمه باولوية ترك ما يحتمل التحريم مطلقا من غير
تفصيل لعله فرض المسألة في صورة القطع او الظن بعدم المضرة الدنيوية او في صورة الشك التي
يلزمها عدم الامارة او معارضتها بمثلها او فرض منها مع قطع النظر عنها لانه في هذه الصورة يمكن
ان يترتب على فعل المحرم الواقعي شيء كضرر او فوت منفعة وهي اما صفة ملكية تؤدي الى
الهلاك في الاغلب كما اذا افضت الى الجرأة على ارتكاب ما يعلم حرمته واما البعد عن درجة
القرب وان كان مع عدم العقاب واما الابطال للاستعداد على سبيل منع الخلو وان يترتب
على ترك الواجب الواقعي اما عدم حصول كمال والبقاء على الاستعداد واما البعد على النحو الذي
سبق والعقل يحكم بان ما يترتب على الثاني اسهل مما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية
الترك قال العلامة ره في مبحث التراجيح من كتاب النهاية اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر
الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها والاهتمام الشارع
والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده
لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى كلامه
رفع مقامه هذا حال العقل واما النقل كاحاديث التوقف والاحتياط فالمرادنا الاجتناب
فلا ريب ان الترك في مثل هذه الصورة مورد الاحتياط هذا كله اذا كان لنا مفر عن ارتكاب
الحرام الواقعي واما اذا لم يكن كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل اخر على حرمته من غير
ترجيح ودل دليلان اخران على وجوب شيئين اخرين وحرمتهما كذلك وقطعنا باشتغال الذمة باحد
الشيئين فح وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعله ولكن مع ترك واحد منهما
لا بد من فعل الاخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك الخلاص من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلوة

تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها م

والصوم م

الجمعة والظهر والقصر والتمام في اربعة فراسخ والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال
مع عدم الترجيح وحكم العقل والنقل في مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل
فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف
عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف
يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت
من باب التسليم وسعك ولعل هذا او ترك الفعلين على ما فرضناه غير جائز فانحصر الا
بالعمل بما في الرواية الاخرى فان قلت يجب كلا الفعلين لان اشتغال الذمة يقيني وتحصيل
البراءة اليقينية ممكن فيكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخر مقدمة لتحصيل
البراءة الواجب عند الامكان قلت الفرد المسلم هو اليقين باشتغال ذمة المخير باحد
الامرين تخييرا لما قدمناه واما اشتغالها بالواجب المعين في الواقع المجهول عند المكلف
فلا نعم وربما يزعم ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر لان فائدة الجمع ان كانت تحصيل
اليقين بفعل ما هو الواجب الواقعي فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعي على هذا
التقدير وان كانت تحصيل اليقين بالبراءة فقد قلنا ان اليقين باشتغال الذمة باحدهما
تخييرا او اليقين بالبراءة من هذا التكليف يحصل بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع اما ممكن
من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر والاتمام وفعل الصلوتين واما ممتنع كالصوم و
الافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه التخيير واما الاول فعلى تقدير الجمع يحصل القطع بارتكاب
المحرم الواقعي وعلى تقدير فعل واحد منهما يكون فعل الواجب وترك المحرم معا محتملا كما ان
عدمهما ايضا محتمل بان لا يكون المأتي به هو الواجب الواقعي ولا ريب ان العاقل يختار الثاني
على الاول اذ هو مقتضى الحزم فان من طريقين يقطع بالهلاك والنفع في احدهما ويحتمل في الاخر
حصول الهلاك مع عدم النفع والنجاة مع النفع وانظر الى ما يختار منهما ولو نزلنا عن الترجيح
لقلنا بالمساواة هذا على تقدير مساواة ترك الواجب لفعل الحرام وقد عرفت ان الاول اسهل
عند العقل وقد ظهر مما قررنا انه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب الجمع او استحبابه

لانه

لانه موقوف على كونه احتياطا حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله خذ بالحائطة وهو ممنوع كما انه
خلافه فتأمل لان المقام من مزال الاقدام وقد يقال ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا قائل
بانهما يجبان معا ولم يدل دليل شرعي على جوازه فضلا عن وجوبه او استحبابه والجواب عنه
هو ان التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك انه من الدين في الدين
والاول كان يتخذ المكلف سبيلا مغاير السبيل صاحب الشرع ويتعبد الله سبحانه كالافتاء
بان هذا حكم الله مع انه لا يدري هل هو كذلك في الواقع ام لا ومن الظن ان من قطع بوجوب
شيء من طريق الشرع عليه وبذل جهده في تحصيل الامتثال بان يأتي بكل ما يمكن ان يكون
مطلوبا منه فاتفق الجمع بين فردين او ازيد مع احتمال ان يكون كل واحد منهما هو المطلوب من غير
ان يكون نفس الجمع مقصودا له يتعبد الله به لا يصدق على فعله التشريع بالمعنى الذي سبق
وانه فسر بغير ما ذكر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه نعم لو قصد الجمع والتعبد به فلا يبعد ان يكون عند
المكلف مأمورا به ولو على سبيل الاحتمال بان يكون من الافراد المشكوكة فيها النوع من
العبادة معلوم من الشرع والذي يبدو اي هو كون الجمع مورد الاحتياط فيكون مندرجا
تحت ما يدل عليه ولعلك بعد التأمل فيما قلناه لا يخفى عليك وجه التأمل في كونه كذلك فتأمل
فان قلت لم جعل الشارع حكم المخير التخيير ولم يجعل الترك لمجموع الفعلين مع ان فيه فرارا عن
ارتكاب المرتكب للمحرم قلت على تقدير ان يكون فيه ترك الواجب الواقعي وان لم يكن واجبا
علينا بعينه اخروية فلا ريب في مفسدتها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل
اشتماله على المفسدة اذا كان محرما في الواقع يحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان هو الواجب في
الواقع فالراجح هو فعل احدهما عند العقل ولهذا جعل حكم المخير التخيير على ان في استلزام فعل
كل واجب وترك كل محرم المنفعة دنيوية كانت او اخروية وكذا ترك الاول وفعل الثاني
للتبعة كلام مع عدم العلم او الظن بالوجوب والحرمة تاملا لان العقل اذا لاحظ كلا منهما
من حيث انه يترتب عليه شيء يجده قسمين بحسب الاحتمال العقلي احدهما ما يترتب عليه نفع
او ضرر دنيوي او ثواب او تبعة اخروية سواء علم الوجوب والحرمة ام لا والثاني ما يترتب

عليه بنوى مع العلم بها او عنفى كلا الشيئين فى الخارج هو الظاهر الغريب فانا نجد فى فلظ اهل بين
من يعرف الله بوحدته وان لم يكن عالما بوجوبها اعتقادا و لا انقيادا من يرى الحرمة مع الجهل
بوجوبه وكذا بين من يترك الاول ومن يترك الثانى و بين من يصوم اول شوال مع الجهل به
او الجهل بحرمة صومه و من يأكل مالا حراما مع الجهل بحرمته وكذا بين من يفطر فى الاول ومن لم
يأكل بحرمة او رباكان فى الاحاديث اشارة الى ما ظلناه ولقد رأيت بعض الاشقيا بدخل دار
من لا يجتنب عن الحرام ويصلى على فساطه ولا يأكل مال الرجل الحاصل ان تأثير البعض فى النفوس
مع العلم والجهل بالوجوب والحرمة وعدم تأثير البعض مع الجهل كانه امر ظاهر فاذا تحقق هذا الاختلاف
فى هذه النشأة من الغريب تحققه فى النشأة الاخرة فحينئذ يمكن ان يكون المحرم فى جميع ما هو من
مثل الجمعة والظهر والقصر والاتمام الذى لم يرخص الشارع فى تركه مطلقا من هذا القسم الذى
لا ينفع فى ارتكابه مع الجهل والتردد فى حرمته لا يوتى على ما ذكرت يمكن ان يكون الامر المحتمل
للوجوب والحرمة من القسم الثانى الذى لا يترتب على فعله ولا على تركه ظلمة او ينفعه مع الجهل
بوجوبه وحرمته فلم قلت ان الاحتياط فى تركه لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن
ان يكون من القسم الاول وهذا الاحتمال يكفى للاحتياط كما ان احتمال ان يكون ما نحن فيه من
القسم الاول يكفينا للحكم بالتخيير لاتا حصل دحيان النكتة فيما فعله الشارع بعين الكلام فى المحتمل
لغير الوجوب والحرمة وهو اقسام الاول المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا ايضا مورد له
للاحتياط عقلا و نقلا من حيث الفعل لانه فعله موجب للنفع قطعا و تركه موجب لفوت
ذلك النفع قطعا وللتبعات اللازمة لترك الواجب القطعى الواقعى احتمالا والعقل يحكم باولوية
فعل ما هو كذلك واما النقل فاحاديث الاحتياط تشمله واحاديث التوقف التى فيها التقسيم
الى الامور الثلثة تشمل تركه لان فعله وان لم يكن شبهة قطعا بل هو داخل فى ضمن من اقسام
الحلال البيّن ولكن تركه شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة وجوب التوقف وهو فى الترك
والاجتناب انما يكون بالفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف فى المحتمل
بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا قال فى الفوائد الطوسية ولم يقل احد لعلنا

بوجوب الاحتياط هنا وان كان مستحبا حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب والتحريم نعم
قد حكموا بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة مخصوصة وحصل الشك فى نوعها كالقصر و
التمام والظهر والجمعة وصلاة الفريضة الى اربع جهات وفى كلام المحقق فى الاصول ما يدل على
خلاف ما ادعاه من الاجماع كما ستطلع عليه انه لا يرد ان حصول النفع فى فعل مثل هذا الامر و فوته
فى تركه اذا كان قطعيا يكون التارك ملزما بفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب
الفعل لا بأولويته فقط لانا نقول العقل والنقل جوزا تفويت المنافع القطعية والا لكانت
هناك مستحبة عند العقل والشرع اذ لا شك فى ترتب المنافع على المستحبات مع الاختيار فى تركها
نعم المنفعة التى يستلزم فوتها مفسدة هى التى توجب العقل والنقل تحصيلها بل دفع المفسدة هو
الموجب فى الحقيقة وهذا يؤيد ما قلناه من ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد
يستدل على وجوب الفعل عقلا فى هذا القسم بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر
يقبح عند العقل ارتكابه فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نم ان الترك
محتمل للضرر ان اريد به الضرر الدنيوى اذ المسألة انما فرضت على تقدير عدمه وكذا ان اريد
به العقاب الموعود انه يقبح الا مع البيان الواضح للمكلف بحيث ينقطع عذره وان سلمنا انه
الصغرى فالكبرى غير مسلمة بل العقل السليم هو اولوية الاجتناب عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب
عند القطع بالضرر او الظن به وان اريد بالضرر ما يشمل فوت المنفعة فالعقل يحكم بالعقاب
فى ترك بعض الواجبات ولكنك عرفت ان العقل والنقل قد جوزا تفويت المنافع
القطعية فضلا عن المحتملة الثانى المحتمل للوجوب والكراهة والاحتياط فى الفعل ايضا لان
العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان مرجوحا فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل فيكون
احاديث الاحتياط دالة على اولوية الفعل او لزومه هنا على اختلاف المذهبين فى الاحتياط
الثالث المحتمل للوجوب والاباحة وامره ظاهر ويظهر من حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب
مع واحد من الاحكام ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم
باقى الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة او للاستحباب الى اخر الاقسام المحتملة العقلية مثلا

نقول فى المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط فى الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند
العقل من حصول المضرة ولو قيل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل
العلم فى الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق فى رسالته المعمولة فى
علم الاصول المسألة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع
اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب فى
الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لابد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة
ام لابد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت
اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يتيقن الا مع الاحتياط والجواب عن
الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله فى مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة
الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثانى ان نقول
البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على
الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق
عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يق قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به
يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه فى الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا
عليه من الحكم بالطهارة واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعى تواترها ولو سلم فقد عرفت انه لا
مانع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار الاحاد وبان الاثقل اذا كان موردا للاحتياط كيف
يكون الزامه الزام مشقة لم يدل عليها الشرع مع وجود روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يكون
الا كتفا بحكم العقل انسب واولى دون روايات الاحتياط ان لم تكن متواترة فهى اخبار احاد محفوفة بالقرينة
ولكن كلا البنائين على اذهب من الوجهان لم تثبت عندى لما سبق فى بحث الامر عدم ذكر الاحتياط
فى بعض الاحاديث فى الموضع الذى ذكر فيه فى حديث اخر وغير ذلك مما سيجئ انشاء الله فى اخر الكتاب
فالزامه وايجابه على النفس وعلى الغير لم يدل عليه الشرع بل هو محل الريبة كما قاله المحقق ره واما
الاكتفا بالعقل فيعلم حاله بعد ذكر الدليل العقلى فانه قد يستدل على وجوب الاحتياط بالدليل

نقل كلام المحقق
فى المعارج

الذى سبق بان الشغل اليقينى يقتضى الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه يحتمل الضرر والعقل يحكم بقبح
ارتكاب ما يحتمل الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن الاستدلال ايضا
بما هو قريب الماخذ مما ذكر بان يق العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لعمل بالمرجوح وهو
لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه ان مدار هذا الدليل لو تم لدل
على ان كل ما يستحسنه العقل ويعده راجحا فهو واجب يستحق تاركه الذم واللوم وفساده ظاهر
والحل ان الراجح منه ما يلحق تاركه الذم والمعاقب منه ما لا يلحق تاركه ذلك وان لم يكن الترك مرضيا
عند العقل او الشارع وليس يجوز ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا الا العلم بلحوق الذم
والعقاب بالتارك والفاعل لا الاذن اعنى الرضا من العقل او الشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل العاقل
المختار يستحيل ان يصدر منه ما هو المرجوح عنده ولكن بعض الاشيا يكون راجحا عند العقل و
الشرع مرجوحا عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند الاولين فمن غلب عليه العقل وفعل
ما هو الراجح عند المحقق الممدوح ومن غلب عليه الهوى وفعل ما هو الراجح عنده يستحق الذم
وغيرها فالقبح العقلى يرجع الى فعل الراجح ايضا الا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما يوهمه ظاهر
الدليل فتم هذا هو الكلام على قول من يقول بوجوب الاحتياط مطلقا واما على قول المفصل فنقول
ان الحكم اذا لم يكن عليه دلالة شرعية اصلا فلا معنى لاشتغال الذمة به وقد اوضحناه فيما سبق وان
كان هناك دليلان متعارضان من غير طريق الى الترجيح فيما عدا ظاهر ويؤول الامر الى عدم
الدليل بمعنى عدم دلالة الواحد منهما على شئ بل لابد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه تعارض كما و
وجدناه التخيير فى العمل باحد النصين وان كان طريق الى الترجيح وكان هو الاحتياط فقول باولويته
المعروف من ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا انما يفيد وجوبه وان تنزلنا على ذلك قلنا بالتخيير
بين التخيير والتمام مع المحافظة نعم لو دل دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة بامر معين فى
الواقع وان كان مجهولا عند المكلف وكان تحصيل البراءة منه منحصرا فى العمل بالاحتياط يمكن القول
بوجوبه وانت يمكنك بعد التامل تطبيق كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لا نم اشتغال الذمة
بهما فيما على تقدير عدم الدليل اصح اذ على هذا التقدير يكون التمسك باصل البراءة وقوله بل لا نسلم

اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على اشتغال الذمة بامر معين
لقلنا به وجوبه وقوله او اشتغالها باحد الامرين اشارة الى ما دل على التخيير واما قوله فيمكن ان يكون
لقول المفصل في خصوص مسئلة الولوغ وغيره وما شابهها لا ان اشتغال الذمة بالتطهير والغسل
مفاد ومع يحصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل اليقين
البراءة بالسبع والثلث للاتفاق على الطهارة بهما ولا يقين بينهما وان لم نعلم الامر بهما ايضا بحيث
تحصيلا للبراءة اليقينية وقيل ان قول المحقق ره يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على
عدم زوال اليقين الا بمثله فتامل فيه انتهى ولما كان بازاء روايات الاحتياط روايات
دالة على التخيير من دون تعرض للاحتياط كما يجيء انشاء الله في مبحث التراجيح وروايات دالة اخرى
على ان لا حرج مما لم يعلم النهي عنه فذهب جمع الى استحباب الاحتياط وليس احاديث الاحتياط منحصرة
فيما ذكره المصنف بل هناك احاديث اخرى ذكرها الشيخ البارع في كتاب القضاء من الوسائل
ومنها قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقال
الصادق ع في جملة حديث واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد
اليه سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فظهر مما قلناه حجة الاقوال الثلثة وان
بعض الافعال والتروك قد يصير واجبا التوقف الواجب الاحتراز عن تحصيل البراءة اليقينية عليه
فان سميته بالاحتياط فلا مشاحة اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حاصل هذا السؤال والجواب
ايضا معارضة ومنع ثم معارضة وللمص ره ان لا يذكر ما ذكرناه من الاحاديث في جملة ادلة الى
السائل توجيه على معارضة ما ذكره وتقرير المعارضة مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان الشارع امرنا
بالاحتياط مطلقا وعاما ومقيدا وخاصا من غير تناف بين مطلقه ومقيده وعامه وخاصه فيجب
بمقتضى امره العمل به مطلقا وعاما وموارده انما هو الامر المشتبه سواء كان سبب الاشتباه عدم
النص او عدم جهة من جهة لاحد النصين المتعارضين سوى حصول الاحتياط بالعمل باحدهما او
كان حكم الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد يحصل بالفعل كما في المحتمل للوجوب وغيره سوى
التحريم وقد يحصل بالترك كما في المحتمل للتحريم فلا يكون حكم الاباحة التي مقتضاها جواز الفعل والترك

كالاذيم

وقائما بتسليم عدم جواز العمل بالاصل مع التمكن من الوصول الى الائمة والسؤال عنهم صلوات الله وسلامه عليهم لان العمل بالاصل مع حضورهم و التمكن
من سؤالهم بمنزلة العمل بالاصل في هذا الزمان من دون الفحص والتفتيش عن النص هل هو متحقق اولا وهو غير جائز بالاجماع وعن الروايات
الثابتة او لا يمثل الاول عن الاولى فان اشتغال الذمة بالصلاة معلوم ولا يحصل يقين البراءة الا بالتاخير حتى تذهب الحمرة وثانيا بان
الظاهر من قوله ع ارى لك ان تنتظر الاستحباب لا الوجوب ويحتمل ان يكون الاعلى حصول البراءة بالتقديم ايضا وعن الرواية الثالثة بعد الاغماض عن سندها
فاولا بانه ليس من قبيل ما نحن فيه لانه منصوص وثانيا بانه معارض بمثله بل هو معارض بما في المقام باخبار
معارض للاخبار الدالة على التخيير وجواز العمل بكل من الخبرين وقائما بانه معارض للاخبار الدالة على التوقف لان التوقف عبارة عن ترك

كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقرير ما ذكره المص ره من ان ما ذكره السائل وابت وجوب الاحتياط
فيه غير ما نحن فيه وان مع حضور الامام ع لا معنى للعمل بالاصل والجواب هو منع ولا ادرى ذلك الا
على انه بعد من الرجحان فلا مانع على هذا من كون بعض افراد الاحتياط واجبا قوله ره وثانيا بتسليم
عدم جواز العمل بالاصل اه اقول قد عرفت ان دليل العقل يشهد بان قبح التكليف بما لم يبلغ اليه
النص فيه ما تهم ع قالوا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يعني حتى يصل اليكم النهي عنه وكل ما حجب
علمه موضوع والناس في سعة ما لم يعلموا وغير ذلك من دون تقييد بزمان الحضور والغيبة
والتمكن من الوصول الى الحضرة ع وعدمه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل زمان
الا ان يعلم ان الحكم ناقل عن الاصل ومقتضاه والذمة مشغولة به ولكن لم يصل اليه فح يجب
الفحص والسؤال وعلى تقدير تسليم وجوب الفحص على كل مكلف من كل ما يمكن ان يصدر
عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص
الى ان يظهر الناقل عنه نعم التوقف في بعض الافعال او التروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل
بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل ملحا غير خفية
قوله ره فان اشتغال الذمة اه قد عرفت ان عدم اشتغال الذمة يقيني ولا يزول الا
بالتاخير الى ذهاب الحمرة وكذا عدم جواز الافطار قوله وثانيا بان الظاهر قد سبق ان
خصوص هذا المورد مما يجب فيه الاحتياط قوله ولكن وورد فيه بعض متعارضات
الاول فقد ظهر وسيظهر انشاء الله ان الاحتياط في هذا القسم ايضا ليس واجبا على الاطلاق
قوله وثانيا بانه معارض للاخبار اه اقول لما قد امرنا بالاحتياط مرة وبالتوقف اخرى وجزمنا
وجوزنا لنا فعل كل شيء وتركه مع عدم النص او عدم الترجيح ومن نظر الى المجموع وتفصيل
الجمع لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما ادعاه المعترض وسيجيء جملة من الاحاديث وسيظهر
انشاء الله الحق ثم انك قد عرفت ان ترك المحتمل للحرمة وفعل المحتمل للوجوب كلاهما مورد للاحتياط
فيكون التوقف بالمعنى المذكور اخص من الاحتياط وان لم يكن هو بعينه فمن قال بان الاحتياط
منحصر في الثاني وان التوقف مغاير للاحتياط فقد سهى وغفل قوله وواجبا اه فيه

التوقف الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من
الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب
الامر المحتمل للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم
كما هو الظاهر من موارد التوقف والاحتياط ومن
توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى
عقلا ونقلا اما احتمال ان يكون المراد بالاحتياط
ما هو الحافظ لدينه لا الاخذ بما هو الاحوط كما
ترى لما قاله كتاب الاحاديث ليس هذا الذي
من الترجيح مذكورا في هذه الرواية مع انه
مذكور في جميع الروايات الواردة في هذا
الباب بل لا من هذا الوجه المذكور في هذه
الرواية ثم

وقائما بامكان الحمل على الاستحباب ويشعر باستحباب الاحتياط في ترك ما يحتمل التحريم صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سالته عن الرجل
يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم
من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله
حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث
ولا يخفى انه يظهر من الرواية ترغيب على الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بانقضائها ويظهر منها انه معذور في ترك هذا الاحتياط ولفظ
اهون فيه اشعار باستحباب الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بالعدة واعلم ان لجواز التمسك باصالة البراءة الذمة وباصالة العدم وباصالة

بقي لا يخفى قوله وقاسا آه محل مستحسن وما يستفاد من العقل والنقل وشاهد عدل و
احدهما اما مرادا وغير مامر فراجع قوله وثانيا ان لا يضر آه وانت تعلم ان التمسك بالبراءة بالنسبة
الى المكلف ليس وجهه الا عدم الزام المكلف لفعل شيء او تركه وكونه مخيرا في اختيار ايهما شاء
الى ان يبلغه دليل يقطع عذره ويجب الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد المجتهد المفتي باحدهما عليه
وبالنسبة الى المفتي ليس الا عدم حكمه في الواقع وعدم عثوره على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي
بشيء ولازم ذلك جواز ذلك منها للمستفتي ثم مع ملاحظة المفتي لقولهم ع ما حجب علمه فهو موضوع
وما شابهه يفتي بالاباحة الشرعية فعلى هذا نقول لا شك في قبح الاضرار عقلا او شرعا الا ما يكون
له جهة محسنة كالقصاص مثلا وانما الكلام في لزوم جبرانه على المكلف وفي مقدار الجبران فان كان
عليهما او على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل اذ اعتداد بالاصل مع الناقل والا فحكم
الاصل جار وعلى المضر الندم وعلى المستضر الصبر والاحتساب واما بحث احتمال ان يكون ما نحن فيه
مثل رجاء قوله ع لا ضرر ولا اضرار او مثله رجاء حكم ما دل على حكم من اتلف مال الغير فلا
يكفي لعدم اثبات لحكم الاصل الذي دل على حجيته العقل والنقل قوله وقد عرفت ان شرط التمسك
بالاصل آه ما عرف شرط الاعلم وصول النص اما مطلقا او بعد الفحص اللازم الى المكلف واما الوجوه كون
الواقعة غير منصوصة في الواقع فكلا وعدم الوصول والظفر بجميع كل مكلف ومتتبع من نفسه نعم
لو كانت الواقعة مما يعم به البلوى بعد الفحص وعدم وجدان النص يحصل الظن وان حصل لك العلم
العادي بان حكم الواقعة موافق لمقتضى الاصل كما تقدم في قول المص ايضا قوله بل يحصل القطع به لا بد
من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ يحتمل تعلق بحرمة الاضرار اذا كان ظلما ولا وجه للعقاب ولا نقطع
بالامر الدائر بين العقاب والضمان او الطرح مع ملاحظة الحديث المتقدم الحكم بلزوم الجبران والترك
المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر تحصيلا ليقين البراءة لاحتمال الزيادة بحسب
الشرع قوله اذ الضار يعلم آه ان علم انه صار سببا لاتلاف مال محترم لمحترم ما يجب على المتلف عوضه
فالامر واضح ولكنه من اين علم لان محو الاحتمال الذي سبق في اول كلام المحقق ره لا يصير سببا لهذا
العلم وان علم انه صار سببا للاتلاف هو محرم فلا يصير هذا العلم سببا للعلم باشتغال الذمة قوله ع

عدم تقدم الحادث شروطا اعمدها امام
من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة
اخرى وثانيهما ان لا يتضرر بسبب التمسك
به مسلم او من في حكمه مثلا اذا فتح انسان قفصا
لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها
او امسك رجلا فهرب دابته وضلت او
نحو ذلك فانه ح لا يصح التمسك ببراءة الذمة
بل ينبغي للمفتي التوقف من الافتاء ولصاحب
الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص
او عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفيما يدل على حكم
من اتلف مال الغير اذ نفي الضرر غير محمول على
نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد به نفي
الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل ان في
مثل هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بان
الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان شرط التمسك
بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع ح بتعلق
حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير
او الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم
ببرائة ذمته بالصلح والمفتي الكف عن تعيين حكم
لان جواز التمسك باصالة براءة الذمة والحال
هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن
محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما
تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واضع
يده الى فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله
اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون
اليه من بعده الى يوم القيامة فان قلت هذه الرواية
كما تدل على حكم ما اذا حصل اليقين تدل على غيره ايضا قلت لانه فان ادعى انه ليس داخلا فيما لا تعلمون فان مع تكليف الغافل معلوم و موضوعه ما يجب علمه ٣٠

واشتغال

عن العبادة معلوم والاباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة واما في صورة الضرر فيكون التكليف ح تكليف غير الغافل معلوم اذ الضار يعلم انه
صار سببا لاتلاف مال محترم واشتغال الذمة ح في الجملة بما هو ذكر في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما يجب علمه من العبادة وعلم ما لم يرد فيه نهي وثالثها ان لا
يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به لو وقع الاختلاف في صلوة هل هي تكبيرتان او اكثر او اقل في نفي الزائد وعلى
هذا القياس بل كل نقص يتوهم فيه اجزاء ذلك المركب كان وما لا جعل اعلم جزئيته ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك الخلاف فيه ح منصوصا لا معلوما بالاصل
كما لا يخفى ثم اعلم ان جماعة من الفقهاء كثيرا ما يستدلون فيه بالاصل المجوز بمعنى العدم ولعل التامل يظهر وجوه الى اصالة الوجود كما
الاصل عدم تداخل الاسباب يعني اذا تحقق اماراتان لشيء فالاصل عدم الاكتفاء بفعل ذلك الشيء مرة واحدة بل يلزم فعله مستقلا لكل

واشتغال الذمة آه الركون في الطبايع وحكم العقول بالاشتغال ان جاز لاجله الحكم بالاشتغال شرعا
فلا كلام والا فلا ثمرة له فيما نحن فيه قوله بل كل نقص آه ان كان النص في مقام بيان الواجب فالكل
ما الفائدة في الاكتفاء من نقص يتوهم فيه لبعض الاجزاء او لبعض الشروط او لبعض الموانع قوله ولعل التامل
يظهر وجوهه آه اقول قد يكون لبعض الموجودات مستلزما للعدم البعض الاخر وبالعكس فيعبر عن كل
منهما بالاخر فنقول فيما ذكره المص مثلا ان هناك اسبابا يمكن ان يقتضي كل منها المسبب منفردا وان
يقتضيه بل يقتضي المجموع سببا واحدا لكونها اسبابا شرعية لا عللا تامة ولازم الاول اعني الاقتضاء
الاستقلالي عدم انضمام بعض الاسباب الى البعض ليتم به الاقتضاء ولازم الثاني الانضمام فعبر عنه
اللازم الثاني بالتداخل وعن اللازم الاول بعدم التداخل واريد من عدم التداخل ملزومه الذي
هو امر وجودي ومقتضى لوجودات متعددة ومن لا يتامل فيه يتوهم ان مفهوم عدم التداخل مثل قولهم
عدم زيد وعدم بكر هذا حاصل ما افاده والمهم ان يلاحظ ان الاصل في امثال هذه المواضع اي شيء
اريد به وبعد وضوح المراد ينبغي التامل في دعوى الاصالة هل هي حقة ام باطلة فنقول قال
الاستاد الوحيد في شرح شيء وما يتوهم ايضا ان الاصل عدم التداخل فكلام خال عن المحصل لما
كانت المسئلة مغلوطة لم افصل عبارة غيره والحاصل ان المراد بالاصل هنا اما الظاهر واما الاستصحاب
واما الغلبة والكثرة وحمل عدم التداخل على الجميع خلاف الظاهر بل خلاف الواقع قوله والشهيد
الاول ره في عدة استعمل لفظ الاصل في مواضع اقول قد علمت ان الشهيد الثاني قد حصرها في التمهيد
حصرا ما يطلق عليه الاصل في الاصطلاح في المعاني الاربعة المتقدمة والظاهر ان المعاني الاربعة عشر
التي نقلت عنه خارجة عن تلك الاربعة اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقيني فينبغي التامل فيما ذكر
في القواعد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه اي معنى اريد به من تلك المعاني ثم النظر في انه هل هو
مطابق للواقع ام لا فنقول ذكر واحدا واحدا فنقول ذكر المحقق ره اربعة عشر موضعا استعمل لفظ
الاصل فيها الاول قال ره القاعدة الخامسة الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزي عن صاحبه
لتغاير الجهتين وقد يختلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة
الاحتياط التي يظهر الغنى عنها وكذا الوصايا والصيام يوم الشك بنية القضاء من رمضان فتبين انه كان فيما

سببه وكذا كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل
في مواضع لا يرجع الى الاصل المذكور وانه حجة
ولا الى القاعدة المستفادة من الشرع و
الشهيد الاول في عدة استعمل لفظ الاصل
في مواضع منها حجيح وبعضها لا يظهر له وجه
قال الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب
من الاخر وقال الاصل ان الدنية فعل المكلف
ولا تؤثر نية غيره وقال الاصل عدم بلوغ له
المالك وقال قد يتعارض الاصلان كما في قول
الماموم في صلوة وشك هل كان الامام
راكعا او رافعا ولكن يحتمل الثاني بالاحتياط
وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم
البيع الصحيح بعد البيع وقال الاصل عدم
معرفة المشتري بصفة البيع وقال قد يتعارض
الاصل والظاهر وقال الاصل عدم تقدم الاسلام
وقال الاصل عدم صحة العقد وقال الاصل
السلامة من العلة وقال الاصل في اللفظ
الحمل على الحقيقة الواحدة وقال الاصل في الكلام
الحقيقة وقال الاصل يقتضي قصر الحكم على محل
القطع لانه لا يسري الى غيره بدليله وقال
الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم
ياذن له وقال الاصل ان كل واحد لا يملك
احد عن غيره وقال الاصل في الاحكام التابعة
لمسببات ان يثبت له تمام المسمى
وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقال
الاصل في البيع اللزوم وقال الاصل في العقود
الحلول وقال الاصل في الميراث الفعلي
وفي السبق التمام بالحق وقال الاصل
في الهبات المستحب ان تكون مستعينة
لاشاع وزيادة الوصف على الاصل وفي
الاكثر اخرج مواضع من الاصل الذي
ذكر ثم

فانه يستحق على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها صوم يوم الشك ثم عدّ مواضع اخرى اقول يظهر من كلامه ان المكلف لو نوى الوجوب في فعل ليس هو واجبا عليه في الواقع بل مندوبا او نوى الندب في فعل ليس مندوبا في الواقع بل واجبا لكان هذا الفعل المنوي لغوا لا ان يكون مندوبا يترتب عليه ثواب المندوب في الصورة الاولى او واجبا يترتب عليه ما يترتب على الواجب من الثواب على الفعل و اسقاط القضاء والعقاب واللوم في الثانية ولعل الوجه فيه هو انه قد ثبت انما لكل امرئ ما نوى فينبغي ان يقع كل فعل على الوجه الذي نواه المكلف ومثل هذا الفعل في الصورة الاولى وقع على وجه الوجوب ولكنه لما لم يكن واجبا في الواقع لم يكن له الوجوب الذي نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو وجوب اختراعي للمكلف ولما لم ينو الندب لم يقع مندوبا وان كان في الواقع مندوبا فلا بد ان يقصد المكلف في كل فعل الوجه الواقعي له من الوجوب وغيره حتى يترتب عليه الاثر واذا لم ينو كذلك لا يترتب عليه الاثر فيكون لغوا بلا اثرة فيكون فكيف يكون مجزيا عما هو ثابت على ذمة المكلف فظهر من هذا ان مراده من الاصل القاعدة المستفادة من الحديث وامثاله ويمكن ان يكون مراده الراجح لكون الغالب عدم صحة الفعل اذا نوى لا على وجهه الواقعي فاذا لم يكن صحيحا فكيف يترتب عليه الثواب او غيره واما الاصل بمعنى الدليل فعدم اولويته ظاهر واما بمعنى الاستصحاب فليس هنالك عدم معلوم حتى يستصحب عند الشك لان عدم الاجزاء والاجزاء امران حادثان بعد الشرع يعلمان من جهته والحق ان الحديث لا يدل على ما قلناه بل الظاهر منه ان فعل قصد به الله تعالى فهو لله وما قصد به الدنيا فهو للدنيا بمعنى يترتب عليه ما يترتب على الدنيا وان دعوى عدم صحة الفعل اذا لم يقصد وجهه الواقعي غير مسموعة الا بدليل وشاهد فضلا عن دعوى الغلبة والدلائل التي استدل بها على اعتبار الوجه مزيفة الثالث قال ره القاعدة الثلاثون الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره ويخرج النية من غير المباشر في الصبي غير المميز والمجنون اذا حج بهما الولي وقد يجي ء نية الانسان

في فعل المكلف ولد صور منها ان يحاذي الامام الزكاة من ايدي الممتنع فيمتنع ان تقوى عن النية فيمكن ان يقال يجب النية من الامام ثم وان كان الدافع المكلف اقول الفاعل القادر المختار اذا كان عاقلا بالغا مع تحقق سائر شرائط التكليف لا يمكن ان يفعل او يترك من غير قصد وارادة لما يقصد منه ثم لما اعتبر الشارع في العبادات ضم القربة صارت النية هو هذا القصد تقربا الى الله تعالى ولا معنى لقصد شخص لفعل شخص اخر فيكون النية فعلا للمكلف هو المقطوع به فيكون الاصل بمعنى الراجح الشامل للقطع والصبي والمجنون لما لم يكونا مكلفين و نسبتهما الى الولي المكلف كنسبة الة وجعلهما اليه فلا بد له في فعل الذي كلف به وهو الحج بهما من النية وقوله بهما قال اي حج حجة الاسلام مثلا ليس بنية لهما وانما هو تلقين لصورة النية ولسانهما بمنزلة جارحة منه وبالجملة الفاعل في الحقيقة هو الولي وهما الة له لفعله و نيته امر قلبي قائم به فهذه الصورة ليست خارجة عن الاصل واما المكلف الممتنع الدافع للزكاة فان صار بحيث لو نفع منه القصد لاجل القهر او كان بحيث لم يتقرب بفعله الى الله فليس وحده عبادة واذا الزكاة من حيث هي عبادة وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى غير مسلم لان يكون الدفع عبادة محتاجة الى النية حتى يقال انها لا يحتاج ان تنوى عن النية فينوي الامام وهي وصلت الدفع عنه لا قصد له اولا تقرب له تقربا الى الله تعالى اثر في فعل هذا الممتنع والحاصل ان الزكاة لها حيثيتان الاولى كونها دفعها عبادة يقصد بها التقرب والثانية كونها ادينا لا تتم الاداء وعلى الاول مشروطة بالنية ويمتنع ان تنوى عنها واما على الثاني فلا ولا دليل على وقوع كون الممتنع عبادة حتى يحتاج الى النية بل لما لم يقصد التقرب لم يكن عبادة ولما وصل المال الى الفقير لم يجب الاعادة فانضح ان كون هذه الصورة ايضا خارجة عن هذا الاصل لا وجه له ظاهرا ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى يظهر حالها ايضا الثالث قال ره القاعدة الثالثة قاعدة اليقين وهي البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق ثم قال ومن فروعها طهارة الماء لو شك في النجاسة ونجاسته لو وقع فيه نجاسة وشك في بلوغه الكر لان الاصل عدم بلوغها اقول قد سبق ما يعلم منه ما في

هذا التفريع الرابع قال ره وقد يتعارض الاصلان الى اخر ما نقله المعترض اقول قال الشهيد الثاني ره في التمهيد ومنها اي من فروع قاعدة تعارض الاصلين اذا ادرك الامام في الركوع فكبر وركع معه وشك هل رفع امامه قبل ركوعه ام بعده والمذهب انه لا يعتد بتلك الركعة لان الاصل عدم الادراك مع انه معارض باصالة بقاء الامام في الركوع اقول فظهر ان المراد بالاصل ههنا الاستصحاب الخامس والسادس والسابع قال ره بعد ما نقله المعترض من قوله وقد يتعارض الاصلان اه وكالشك في بقاء العبد الغائب يجب فطرته ويجزي عتقه في الكفارة او لا والاصح ترجيح البقاء على اصل البراءة وكاختلاف الراهن والمرتهن في تغير العصير عند الراهن او بعده لارادة المرتهن فسخ البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح لكن الاول اقوى لتأيده بالظاهر من صحة القبض وكذا لو كان المبيع عصيرا وكذا لو اختلف البائع والمشتري في تغير المبيع فهو مما يحتمل التغير والاصل عدم التغير وصحة البيع والاصل عدم معرفة المشتري بهذه الصفة التي هو عليها الان فان حاصل دعوى البائع ان المشتري علم على هذه الصفة وهنا يعد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما يوافق علمه ويقوى اذا كان دعوى المشتري حدوث عيب في المبيع بعد الرؤية لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعيه المشتري حدوثه فيه فاما لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كمال حين الرؤية كالسمن والصنعة وهو مفقود الان وانكر البائع اشتماله عليها فانه يرجح قول البائع لاصالة عدم تلك الصفة وقال الشهيد الثاني في التمهيد وقوله الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم وصحة تصرفه لانه وضع البيع شرعا لنقل مال كل من المتبايعين الى الاخر وبنا فعل المسلم من حيث هو مسلم على الصحة وذلك لا ينافي نقضه بدليل خارجي كوضع الخيار في البيع وعروض مبطل لفعل المسلم اقول ان كان مراده بالاصل في قوله الاصل صحة البيع القاعدة وبناء على انه من تصرفات المسلم وبنا فعله على الصحة فنقول الذي يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل فعلا يكون

ان يكون له وجه وجيه عند الشارع وان يكون على خلاف الشرع فاللازم ان نحمله على الاول مثلا اذا دخل العالم على الظالم فيمكن ان يكون دخوله لاجل تحصيل الدنيا منه فلا يكون لمطيعه مؤمن من بين ولو لعمل حسن فنحمله على الثاني ونكذب سمعنا وبصرنا ما لم نجد اليه سبيلا واما ان الافعال التي يشترط فيها العلم والالتفات ويكون مع وجوده جهلا او غفلة فلا نعم مراده ان البيع اذا وقع صحيحا ثم شك في عروض مبطل فالاصل بقاء الصحة فيرجع الى الاستصحاب و ان المثال ليس منه واما قوله ره الاصل عدم القبض الصحيح فان اراد ان القاعدة كذلك فلا بد من بيانه ولا يعادله الراجح كذا فعل المسلم هو ان عدم القبض لكون القبض حادثا هو المعلوم واما بعد وجود القبض فكون عدم الصحيح منه اصلا دون عدم الفاسد لا يظهر له اصل بل الظاهر ان الاصل على طريقتهم هو عدم القبض الفاسد لان الاصل صحة افعال المسلم واما عدم معرفة المشتري بصفة المبيع فالاصل فيه بمعنى الراجح لان علم الانسان مسبوق بالجهل البسيط قطعا الا من عجنت طينته بالعلم الشامل قال ره قد يتعارض الاصل والظاهر فيقع في ترجيح احدهما وجهان في صور كثيرة كغسالة الحمام ورجح الاصحاب فيها الظاهر بمعنى النجاسة ثم ذكر صورا اخرى اقول الاصل المعارض للظاهر قد يكون بمعنى الاستصحاب وقد يكون المراد منه غيره فلا بد في كل موضع ان يتامل ويحمل على ما هو الظاهر منه التاسع قال ره الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة فالمجاز والمشترك لدليل اقول المراد بالاصل هنا ظاهر العاشر قال الاصل في الكلام الحقيقة اقول هذا ايضا كسابقه الحادي عشر قال ره قاعدة الاصل قد يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ لانه لا يسري الى غير مدلوله الا في مواضع منها العتق في الاشقاص لاف الاشخاص الاعلى مذهب الشيخ في السراية الى الحمل والعفو عن بعض الشفعة في الشفعة على احتمال ومن بعض القصاص في النفس على وجه وغير ذلك ايضا اقول الاصل هنا بمعنى الظاهر الراجح لان مبنى الكلام على عدم السراية الثاني عشر قال ره الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم ياذن له فيه الا في مواضع تحمل الولي عن الميت قضاء الصلاة والصيام والاعتكاف وتحمل الامام القراءة عن المأموم ثم قال والتحمل

حملها على انها سدد وقد حصل العلم والذكر لان المحمل والنقل غير مسلم لا بد له من دليل ولا يحضرني الان دليل وان كان
م

ن ذكره الفطرة عن الزوجة وعلى صب النفقة والملوك بناء على ملازمات الوجوب لهم ﷺ واولا
والتحمل منهم لعبده ثم قال مختمل الاب المرتجع ولدها الصغير الاصالة في حال الرواية هذه العبارة على
ما في النسخة التي هي عندي ان يكون المستتر في توله باذن عائدا الى الغير اذا عرفت هذا فقول
الاصل اى الامر المعلوم المقطوع به او القاعدة المستفادة من العقل انه لا يجوز لاحد ان يفعل
فعلا كلف به غيره عوضا عن ذلك الغير بحيث يترتب عليه الاثر من الثواب وعدم العقاب
وبراءة الذمة الا ان يجوز الشارع المكلف هذا التحمل سواء كان بتجويزه في ضمن الايجاب و
الالزام او ضمن غيره لان مقتضى التكليف اتيان المكلف بالفعل بنفسه وقد اذن الشارع
وجوز التحمل في مواضع كان يصلى الولى عن الميت فيثاب بفعله الميت ويثاب عليه بتحمل
الوكيل والمتبرع ولا شك ان اذن الغير وعدم اذنه لا مدخل له في جواز هذا التحمل وعدم جوازه
وحمل عبارة الشهيد على هذا المعنى غير جائز لان المواضع التي ذكرها جاز للميت ما جاز فيه التحمل
مع علم اذن الشارع نعم هى مما لم ياذن فيه الميت والزوجة وغيرها والولد الصغير والجماد
ان اراد من العبارة ظاهرها فيكون قوله الا في مواضع في موضعه ولكن في كون ما ذكره اصلا
تامل وهو مطالب بالبيان وكذا ان اراد بالاصل القاعدة المستفادة من الشرع وان اراد
ما قلناه فالعبارة قاصرة عنه بل لا ربط لها به ويمكن ان يكون مراده ره بالاصل الغالب
الكثير لان المراد معناه كما قال الاستاد الوحيد في شرح متن فيكون المعنى ان الغالب من مواضع
التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من المتحمل عنه ولكن في مواضع قليلة وقع التحمل من غير الاذن
فالموضع المشتبه يحمل على الغالب وصدق هذه الدعوى انما يعلم بعد تفحص المواضع وتحقق
الغلبة كما ادعاه ولكن اذا قال ره الاصل فصل فيها فان القول ما قالت حذام الثالث عشر
قال ره قاعدة الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره الا في مواضع اجبار السبيل ويحنث
على النكاح وليس له ينفذ اجباره عندنا و الاب والجد للصغيرة والمجنونة والصغير مطلقا
والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا له لظهور امارة التوقان او برجاء الشفاء المستند
الى الاطباء الى اخر ما قال اقول مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم الحادث ويمكن ان يكون المراد

منه

من الغالب ايضا لان ملك الاجبار قليل بالنسبة الى عدمه الرابع عشر قال ره قاعدة الاصل
ان الاحكام التابعة للحيوانات او نباتها وفي تشخيصها ان تناط بحصول تمام المسمى كالحمل
فانه معلق على وضعه العتق فيشترط خروجه بتمامه الى اخر كلامه اقول المراد بالاصل هنا ظاهر
اذ الظاهر ان يكون حصول البعض معنى مجازيا للفظ الخامس عشر قال ره قاعدة الاصل
في الاسباب عدم تداخلها وقد استثنى منها مواضع اقول قد نقلنا عن شرح متن
كلاما على هذا الاصل السادس عشر قال ره الاصل في البيع اللزوم وكذا في سائر
العقود ويخرج عن الاصل في مواضع لعلل خارجية فالبيع يخرج الى الفسخ و
الانفساخ بامور منها اقسام الخيارات المشهورة ثم النزوة ثم ساق العقود الى ما هو لازم
من طرفيه الى ما هو جائز من طرفيه والى غير ذلك اقول الاصل هنا بمعنى القاعدة
كما نقلناه من تمهيد القواعد السابع عشر قال ره قاعدة الاصل في العقود الحلول يعني
حلول العوضين اقول يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا ايضا القاعدة بمعنى ان الذي
وضع عليه العقد هو ان يترتب عليه اثره ومطلوب العقلاء في الاغلب حصوله عاجلا
الثامن عشر قال ره قاعدة الاصل في الميراث النسبي التولد حتى ولو تخصصا يترتب عليه
طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام بالعتق او الضمان او الولاية والنسب
مقدم لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود العتق لنفسه ثم الضامن لانه
منعم خاص ثم الامام ع اقول الظاهر ان المراد بالاصل هنا ليس احد المعاني الاربعة بل
غرضه ان العلة التي من اجلها شرع الميراث النسبي التولد والتي من اجلها شرع
السببي الانعام وكل من العلتين له فروع يترتب عليه وينقسم الى كل واحد منهما فيما
ثم يختلف لاجلها الحكم وهما معتبرتان في جميع العقود فان شئت فلاحظ طبقات
الارث النسبي والسببي ما اختلافها الا لاختلاف تحقق معنى التولد والانعام في الجميع
التاسع عشر قال ره قاعدة الاصل في هيئة المستحب ان يكون مستحبة لا امتناع زيادته
الوصف وقد خولف في مواضع وذكر بعض المواضع اقول ليس الامتناع بمعناه الاصطلاحي

على الاصل

لا انت بعد ما احطت بشرائط العمل بالاصل تتمكن من معرفة الصحيح منها من غيره بعد اطلاعك في الجملة على الفروع الفقهية مثلا قوله الاصل في
البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس تابع اقسام البيع وهكذا والغرض من نقل جملة من مواضع استعمال الاصل ان يتجلى بعضك
لتشحذ ذهنك وتحقيق الاصل على هذا الوجه مما لم احده في غير هذه الرسالة والله العالم القسم الرابع الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على
الاكثر كما يقول بعض في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها فيقول المستدل بثبوت الربع اجماعا فينفى الزائد نظرا الى البراءة
الاصلية وعد صاحب المعتبر هذا القسم من البراءة الاصلية وذكر في كرى انه راجع اليها والحق انه قسم من اقسام اصالة البراءة ولا وجه لعده
قسما عليحدة الا ان المزيتان او دكلما مر في ادلة العقل ثم اذكر ما هو الحق فيه واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم [illegible]
شرعي او دليل اخر على ثبوت الاقل والا
فشغل الذمة معلوم فيجب تحصيل العلم ببراءة
الذمة ولا يعلم بالاقل وقد عرفت ما في حجية
الاصل فيما اذا كان من هذا القبيل القسم
الخامس التمسك بعدم الدليل فيقال عدم
الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال في المعتبر
هذا يصح فيما علم انه لو كان هناك دليل
لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف
ولا يكون ذلك الاستدلال حجة وكلامه
في غاية الجودة وفيما يعم به البلوى يمكن
التمسك بهذه الطريقة واما في غيره فيحتاج
الى المقدمتين المذكورتين ولا يتم الا
بيانهما مع اشكاله عندنا لما عرفت
فلا [illegible] قال في كرى مرجع هذا
القسم الى اصالة البراءة والظاهر ان الفقهاء
يستدلون بهذه الطريقة على نفي الحكم الواقعي
وباصالة البراءة على عدم تعلق التكليف
وان كان هناك حكم في نفس الامر فلذا
جعلا قسمين واختلف العامة في التمسك بعدم
المدرك هل هو مدرك شرعي لعدم الحكم
او لا وقد عرفت ما هو حقيقة الحال والحق
عندنا انه لا يوجد واقعة الا ولها مدرك
شرعي ببركات ائمة الهدى ع ولا الحكم
من الله واحيانا فيما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم وفي كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي وفي احيان
التوقف وغير ذلك مما مر فلا
نغفل ثم
يعني الامتناع الذاتي او العادي اذ التخلف في الاول مح فلا معنى لقوله وقد خولف وفي الثاني
لا بد ان يكون تلك المواضع معجزة خارقة للعادة بل المراد بالامتناع هو ان العقل يابى
في بادي النظر من زيادة الوصف على الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا فكانه جعل عدم
الزيادة واجبا مستمرا بحسب العادة فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل بمعنى الراجح
قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس تابع اقسام البيع اقول لعل مراده
من هذا القول هو ان اللزوم حكمه حكم العرض اللازم للطبائع فان ما هذا شانه قد يتغير
بالقاسر ثم اذا زال عاد الشيء الى الحالة الطبيعية الاصلية كشكل الاستدارة في العنبة الى
العناصر فلما كانت المصلحة الباعثة على شرع البيع وهو نقل المال مقتضية لان يكون
على صفة اللزوم قال الاصل في البيع اللزوم ولا ينافي هذا ان يعرضه الخيار الذي هو بمنزلة
الصفة العرضية وفائدة هذا الاصل اصلاح ما هو كالمال للعليل دون اللزوم الذي هو اللازم
وكان في عبارة الشهيد قدس سرها اشارة الى ما قلناه فتذكر قوله ره والظاهر ان الفقهاء
ثم يستفاد من شرح هذا الكلام وتزيد بيانا فنقول لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي مما لا فائدة فيه من
حيث هو هو لان الغرض بعلم البعض واما العلم بثبوت الاشياء او انتفائها في نفسها لا سيما احكام
افعال المكلفين فانما كانت وظيفة العلم فهو وظيفة علم اخر وعلى هذا فمن يستدل بهذه الطريقة
على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف
حيث لا حكم فان استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم يكون الغرض اقامة الادلة على
مدلول واحد وهي مطلوبة في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم اولا ثم على النفي
فان كان الثاني على العدم ايضا وتوسيط النفي للاشتغال منه الى الاخر فيصح كالاول
والا فضد ثم انك اذا تفحصت وجدت مرجع هذا القسم والبراءة الاصلية الى عدم وجدان
الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم
من يدعيها فالاول يقول لم اجد الدليل فلا تكليف والاخر يقول لم اجد فلا دليل في الواقع
فلا تكليف وقد اعترف المحقق بان القسم الرابع من اقسام اصالة البراءة وقال في القسم الثاني

لعدم ما وي

القسم السادس استصحاب ثم

لعدم ما فوت فيه وبيع الثاني لم يعرف جماعة بينهما فعدوها واحدا فليت القوة لعد الجميع
واحدا ويتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم هي التي يرد عليها جميع الاقسام الاربعة بل
المسند الى مرجع الاستصحاب الى اصالة العدم بحال الرافع والغاية كما سيظهر انشاء الله قوله
السادس الى اقول هذا الاصل هو العمدة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام الفقهية
النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب فاصح مثل ما في ثم الشرع في شرح ما افاده المصنف المعلق منه
الاولى الظاهر ان كل عاقل اذا راجع وجدانه يجد في الزمان اللاحق وجود ما علم بوجوده في الزمان
السابق ارجح عنده من عدمه وان كان مما يحتمل الامرين حين المراجعة في بادي النظر و
الحاصل ان العقل اذا لاحظ ممكن الوجود الذي من شانه دوامه بدوام علته التامة والله
يزول بها في زمان فيكون من المحتمل عنده ان يحدث علة الزوال وهي عدم جزء من اجزاء العلة
التامة فيعدم الممكن او لا يحدث فيبقى بوجود علة الوجود فهو يرجح الوجود مع ملاحظة
تحقق السابق وان كان هو والعدم متساويين في نظره مع ملاحظة التساوي حدوث
علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا فيه مع قطع النظر عن
اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا فلا يجوز لعاقل ان يدعي ان
نسبته وجود قرية له اهلها على ساحل بحر كان احتمال خرابها وبقائها متساويين الى
عدمها عنده كنسبة وجود قرية اخرى الى عدمها عنده مع تساوي احتمالي بنائها وعدمه
كيف وهو قد ينسافر بقصد التجارة الى الاولى دون الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان
لا بد له من موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود علته اجمالا وليس هي اليقين
المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم ويشبه ان يكون هي كون
الاغلب في افراد الممكن القارات فيستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا
الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة او
امارة اخرى والا فيقوى بحسب تلك الامارة والعادة ويبقى على الوجود حال العقل
اذا كان يقينيا مع ان استمرار العدم الازلي للممكن الحادث الى وقت ان تتم علته التامة

[illegible]

ببيني ايضا وقال العلامة في انه ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل
الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على ما
وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن اقول هذا كلام فيه اجمال واغلاق
واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا وجود شيء في زمان او على حال كعلاقة
الزوجية الحاصلة من كلمات صادرة عمن هو اهل له بالشرائط المعتبرة فنقول في يوم الجمعة وجد
العقد وحدث الزوجية والدليل على ان الزوجية تحصل بالعقد الصحيح هو السنة مثلا فانا نحكم
بان هذا زوج لهذه صادق في يوم الجمعة وعلة تصديقنا هو العقد بمعونة قول النبي ع مثلا متى
صدر العقد تحققت العلاقة ثم ان الزوج قال لزوجته في يوم السبت حبلك على غاربك وقد
دلت السنة على ان لهذه العلاقة مزيلا فلو دل خبر على ان هذه اللفظة مزيلها لحصل لنا
الشك في زوال تلك العلاقة لاجل الشك في ان عدم هذه اللفظة هل هو من اجزاء علة ثبوت
تلك العلاقة ام لا فنقول نفس العلاقة ثابتة في يوم الجمعة قطعا لتحقق علتها وان كان
احد اجزائها عدم تلك اللفظة لانها معدومة حينئذ كما هو المفروض وفي يوم السبت لو فرض ثبوتها
لكانت ثابتة بما ثبت به في الجمعة ولكنا نظن ثبوتها وثبوت علتها فيه اعني المانع من
انفسنا وهذا الظن الذي يحصل من انفسنا لا بد له من موجب وهو غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق
ما لم يعلم حاله بالاغلب وربما انضم اليها كون هذه العلاقة مثلا من افراد ما يدوم في الاغلب
وليس هناك امر الا احتمال كون يوم الجمعة شرطا او كون هذه اللفظة مانعة وبالجملة لما
كان عدم الوجود مستندا الى عدم علته التامة يحتمل ان يكون مع العقد امر ارتفع في يوم السبت
ويحتمل ان لا يكون كذلك فهذان الاحتمالان لما تعارضا صار غلبة الظن الحاصل
للمجتهد فهو يحكم يوم السبت ايضا بالزوجية فان سئل عن العلة قال لان النبي ع حكم
بتحققها بعد تحقق العقد والشيء يبقى ببقاء علته ويعدم بانعدامها والبقاء عندي
مظنون لم يرتفع باحتمال ان يكون جزء من العلة منعدما وكل ما حصل لي ظن يجب علي الافتاء
بمقتضاه مثال اخر ماء تغير احد اوصافه بالنجاسة فنقول هو نجس لان النبي ع قال مثلا كل ماء

طاهر

طاهر الا ان يتغير احد اوصافه بالنجاسة فينجس فهناك امور وجود النجاسة في نفس الامر
وثبوتها للماء وتصديقنا بان هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان وحال مثلا
وتصديقنا مع ملاحظة احدهما وتقييد الثبوت بواحد منهما والافتاء اي اخبار المجتهد
للغير بان الحكم كذلك وعلة الاوليين ظاهرة واما تصديق المجتهد مع قطع النظر عن الزمان
والحال وغيرهما فهو مسبب عن تصديقه بقول النبي ع ويلزم هذا التصديق التصديق
بالنجاسة في الزمان الاول والحال الاولى لانهما من الامور المخلية للزمان والحال الاوليين واما
تصديقه بوجودها وثبوتها للماء في الزمان او الحال الثانيين فنقول في هذه المرتبة وجود
وثبوت للغير مع اعتبار زائد وهو كونها في هذا الزمان وعلى هذا الحال ايضا وعلته هو
الاستصحاب بمعنى الغالب على الظن هو ان النجاسة التي وجدت وثبتت للماء بعلتها
واخبر لاجلها النبي ع بها موجودة بعد زوال التغير وكذا علتها ومنشأ هذا الظن رجحان
عدم مدخلية التغير في اجزاء العلة وان النبي ع قصد الدوام فيكون الحكم الباقي ثابتا بدليله
الذي ثبت به اولا وصار الاستصحاب معتبرا لان تعني المجتهد بالحكم انه لا يجوز له الافتاء
الا مع قطع النظر بدلالة الدليل او الظن به فاذا عرفت هذه الجملة ظهر لك ما في كلام
العلامة ره فانه في اول كلامه جعله دليل الحكم الباقي وما ذكره في اخر كلامه على ان
المعلول الموجود يدل على ان له علة ولا نتم ذلك ان يكون للظن الحاصل للمجتهد ببقاء
الحكم على ما كان علة ودليل فتامل في اول الكلام واخره حتى يظهر لك حقيقة الامر وقال
المحقق ره اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم
ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة
حكي عن المفيد ره انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى ره
لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي
فيها فاذا رأى الماء في اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول ام يستأنف
الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني لنا وجوه الاول

ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم بثبوته في الثاني
اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان
العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع اقول لا بد من تطبيق المثال على
الدليل ليتضح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت الوجوب على المكلف وهو المحكوم به لمضيه
في الصلوة وهو المحكوم عليه وان كان المراد بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه اعني اذعانه
بان المضي واجب على المكلف والمقتضي لنفس ذلك الاذعان اي التصديق بوقوع النسبة
الحكمية في نفس الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت وذلك الحال هو الاذعان بحجية المجمع
عليه والمقتضي لاذعانه عند عدم رؤية الماء هو ذلك مع انضمام ملاحظة ان المجمع عليه اما المضي
مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي في هذا الحال وعند رؤية الماء
الاجماع محقق لم يرتفع ولكن لا ندري هل هو على المضي عند عدم رؤية الماء فكل منهما
محتمل فرؤية الماء هو العارض واحتمال كونه قيدا للمجمع عليه حتى يرتفع لاجله الحكم وهو وجوب
المضي يعارضه احتمال عدم كونه قيدا ويرد عليه ان المقتضي للاذعان بوجوب المضي في الحال الاولى
ليس نفس الاجماع بل مع الملاحظة المذكورة وهو لا يثبت عند رؤية الماء لان عند عدم رؤيته
يعرض لنا الشك في وجود المقتضي وعدمه فلا بد من ضم امر اخر وهو ان وجوب المضي عند
عدم الرؤية لما كان ثابتا قطعا يحصل لنا الظن بوجوده في الحال الثاني الحاقا للشيء بالاعم
الاغلب فهذا الظن يدل على ان الواقع كون الاجماع على وجوب المضي مطلقا لا مقيدا و
ان اريد بالحكم وجوب المضي كان المراد بثبوته ثبوت الوجوب على المكلف المضي ولا نسلم ان
الاجماع ليس علة لهذا الثبوت بل هو كاشف عن العلة مع انا لو فرضناه علة لا يتفاوت الحال
فنقول ثبت وجوب المضي في الحال الاول بالمقتضي وهو الاجماع والمظنون تحقق الاجماع في
الحال ايضا لانا نتكلم على هذا التقدير اي على تقدير حصول الظن ببقاء كل ما علم وجوده ويرد عليه
ان الذي علمنا بوجوده هو الاجماع اما محتملا لان يكون على وجوب المضي مقيدا بعدم الرؤية

مطلقا او على المضي م

المقتضي م

ولان يكون مطلقا واما مقيدا بعدم الرؤية ومثل هذا الاجماع على تقدير القطع بوجوده ليس
مقتضيا لثبوت الوجوب في حال الرؤية فضلا عن الظن فليس ما يظن ببقائه هو المقتضي
فالظاهر على هذا التقدير ايضا ان يقال ان وجوب المضي قد علم تحققه في الواقع بالاجماع ولما
كان المظنون بقاء ما قد علم بوجوده كان المظنون تحقق وجوب المضي في الحال الثاني ولازم
ذلك ان يكون المقتضي الاجماع غير مقيد بالحال الاول والحاصل انه لا بد ان يكون الدليل
بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم في الزمان الاول والحالة الاولى وان يراد ثبوته فيما بعد ذلك
الزمان وفي غير تلك الحالة ايضا حتى يكون المدلول ان فرض تحققه فيما بعد كان الدليل على
تحققه في نفس الواقع هو الدليل الاول من كتاب او سنة او غيرهما المثبتة في بيان مجرى
هذا الاستصحاب على ما ظهر لي فان كان موافقا للقوم فنعم الوفاق والا فكل ميسر لما خلق له فاقول
ما علم وجوده في نفسه او لغيره بالحس او النظر ان علم في زمان خاص او على حالة خاصة بحيث يكون
للزمان والحالة مدخل في الوجود فمثل هذا لا يجري فيه الاستصحاب في الزمان الاخر والحالة الاخرى
وكذا لو علم وجود الشيء في الزمان الثاني والحالة الثانية اللتين يحتاج الى الاستصحاب فيهما
ومن هذا القسم في عدم الاحتياج الى الاستصحاب وان امكن جريانه فيه ايضا ما لو علمنا بوجوب
شيء معين او اشياء معينة علينا فانه يجب علينا ان نخرج عن عهدة الامتثال بالقطع او الظن
بوجود ذلك الشيء او تلك الاشياء ان دل دليل على جواز التعويل على الظن ولا يجوز الاكتفاء
بالشك في الوجود لان تحصيل اليقين بالبراءة ان امكن واجب عند حصول اليقين باشتغال
الذمة سواء قلنا بالاستصحاب وحصول الظن ببقاء ما كان على ما كان او لم نقل به وبقيت صور اخرى
منها ان يعلم من دليل وجود شيء في زمان او على حالة مع احتمال ان لا يدوم ويزول بانقضاء
الزمان وتغير الحالة وان يدوم مع الانقضاء والتغير ومع احتمال ان يكون له مزيل وغاية
في الواقع وان لا يكون فعلى التقدير الاول قد يعلم وجودها ويحتمل ان يكون غاية ومزيلا وقد
يشك فيه ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية او الى حدوث مزيل ولم يعلم متى هي وهل
وهل حدث ام لا ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية معلومة او الى حدوث مزيل معلوم

بقاء م

منه م

ولم يعلم هل تحققت الغاية وحدث المزيل ام لا وبهما ما اذا علم وجوده واستمراره في الجملة ولم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية او حد وشك انه ثم وجد شيء لم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا او هل يصدق عليه الغاية والمزيل ام لا وجميع هذه الصور مشتركة في حصول رجحان البقاء مع ملاحظة الوجود المتقدم المتيقن فيمكن لمن عول على مثل هذا الظن اثبات الحكم بوسطه في الزمان الثاني وان جاز اثباته ايضا من دليل عقلي او نقلي كما سيظهر انه تقدم في المقدمة الثالثة وكذا كلها مشتركة في ان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع علم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لما مر من ان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وهذا انما هو بعد حصول تفاوت الوجودين في ان احدهما مطلق الوجود في قطعة معتبرة من الزمان بحيث لا يحصل في ما الوجود فيها انه مستمر و الاخر قطعي الوجود في قطعة طويلة يصدق على الوجود فيها انه مستمر لا يجب بقاء الاتصال حتى يرتفع ان الشك لو لم يعرض في الثاني لكان هناك شيء موجب لليقين بخلاف الاول والدليل مثل النص مثلا لا بد ان يكون في كل من هذين الشقين محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة الصغيرة والكبيرة وان يراد منه عدم الدوام اعني اختصاص الوجود بنفس القطعتين وكذا كلها مشتركة في ان من عمل بحكم الشك فيها فقد نقض اليقين بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شيء والشك فيه ايضا نعم بين الصور فرق ما ولكنه لا يجعل بعض الصور مما نقض فيه اليقين باليقين مثلا ان علمنا من الدليل استمرار الحكم [illegible] وجود مزيل وكنا شاكين في صدق المزيل على شيء حيث علمنا او ظننا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم او نشك انه مزيل لعدم حصل لنا اليقين بوجود ما نشك في كونه مزيلا فالشك في انه يحصل لنا الان من هذا اليقين الذي هو الجزء الاخير من علة حدوث الشك في وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول اليقين بكون الشيء مزيلا واليقين بوجوده ايضا لكان الجالب المعلول رفع اليقين بعدم الحكم ففي هذه الصورة وان كان اليقين من اجزاء علة

حدوث الشك ولكن لو عملنا بمقتضى الشك لصدق علينا انا نقضنا اليقين بالشك لا باليقين كما انه لو علمنا استمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم ثم شككنا في وجوده فحصل لنا الشك في وجود الحكم المعلوم المتيقن وعملنا بمقتضى الشك لصدق علينا ذلك النقض ونحوه ادعى العرف فلا بد لمن يستدل من المقدمة الثالثة في نقل ما افاده استاذ الكل وحيد العصر في شرح متن انه هو غاية ما يصل اليه الذهن الى الامكان فان سنح لي بعض التامل في كلامه فالمتبادر المطلوب ما يكون حكمه التاويل القاصر فلا بد من التامل مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فان ظهر عليه بعد ذلك الاعتراض فاولى الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو وان ما قلته من جملة ما ورد في الخبر كن لما لا ترجو ارجى منك لما ترجو قال ره عند شرح كلام الشهيد ويجزي ذو الجهات الثلث حجة القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد لا يسمى ثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون المسح بثلثة احجار لم يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن مغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن الاصل لعدم صحة سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الاخر الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة بعد ثبوت حكم النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى بحاله اولا اراد بالحسنة ما رواه عن ابي الحسن ثم قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة الحديث والموثقة ما رواه عن ابي عبد الله ثم قال قلت لابي عبد الله الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث ثم قال ره بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل

علما ء

يكنوا ء

كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم نتعرض لذكرها ههنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول ان الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر كما لا يخفى والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فلا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول

السيء

ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخ من اجمال وغايته ما يسلم منه افادة الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخ من تاييد للدليل الاول فتامل فان قلت الاستصحاب الذي يدعون حجيته محل نزاع فيه واما قد سلمته الظاهر انه من قبيل ما اعترفت بحجيته لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وههنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا مع معارضتهما بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين كما ذكرت فاوجه المنع قلت كونه من قبيل الثاني ثم ادلاء دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكروه من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان بعد التغوط لا تصح الصلاة مثلا بدون الماء والتمسح رأسا لا بـ[illegible] احجار متعددة ولا بحجر واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور ولكن نقول انه قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار متعددة او الاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فالاتيان بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظرنا عليه بحيث لو لم يات بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب ثم بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع

مردد في نظرنا بين امور ولا نعلم ان ذلك التكليف عند تحقق الشي من العلم بذلك الشي مثلا او على
ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم استمراره بعد العلم مثلا بحيث
الحكم بوجوب تلك الاشيا المرددة فيها في نظرنا ونعتقد ذلك الحكم الى حصول تلك الاشيا ايضا ولا يكفي
الاتيان بشي واحد منها في سقوط التكليف وكذا بحصول شي واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك
كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشيا كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة
عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشيا او الغايات او تباينها بالكلية
واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشي الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب
شي اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شي والاخرون الى وجوب شي اخر دونه وظهر
بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح
لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في
امر او تباينا بالكلية وكذا الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك
بالتامل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند
تعارض المتعارضات والله الهادي الى سواء الطريق اقول في كلامه قدس سره مواضع للتامل والنقض ولا
باس بالاشارة اليها الاول قوله فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف الى اخر
الدليل ولا ايراد عليه اولا بان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في
مخالفه لعدم اقتضائه ما كان لابد للمحقق قدس سره وهكذا هو الذي اجرى العموم فيه الاستصحاب بها ثم
انا كما نجزم في الصورة التي فرضها بتحقق الحكم في قطعة من الزمان ونشك ايضا حين القطع
في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدم حدوثها متساويين عندنا كذلك نجزم
بتحقق الحكم في زمان لا يكون تحققه الا فيه ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان متصل
بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء الوجود وعدمه وكما ان في صورة الشك في
الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي نشك في وجود الحكم
فيه ولان يراد منه عدم وجوده فيه كذلك حال الدليل في الصورة التي فرضناها وعلى هذا نقول لو لم

بمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة ولو امتثل لحصل القطع به
لا نعني زمان الشك ان كان الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع
عدمه فقد خرجنا بما فعلنا في زمان القطع عن العهدة وثانيا بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال
انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شي منهما حاصلا ولو تمسك
بان الشك انما هو في اول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف
فيكون المرجع هو ما قاله القوم ونحن كما ظاهر بدليل التعويل على مثل هذا الظن وظاهره قدس سره
ايضا والظاهر ان بناء كلامه على ان اليقين يشغل الذمة اذا حصل فلابد من اليقين او الظن
بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين شغل الذمة بعد عروض الشك في البراءة مشكوكا
فيه ايضا ونقل ادعى الاجماع على هذا ايضا الثاني قوله لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب
حصوله في زمان اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر اولى اليقين بوجود الشي في زمان يدل على وجود
جميع ما يتوقف عليه ذلك الشي فلولا عروض الشك في ارتفاع جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا
قاطعين بوجوده بوجود علته التامة وقد اشرنا الى ما قلناه في المقدمة الثانية ايضا الثالث قوله
انا الدليل الاول قد عرفت ان الدليل جار فيما هو اعم من هذا الرابع قوله لعدم ثبوت حكم
العقل في مثل هذه الصورة فلان من الدليل العقلي على وجوب تحصيل الظن او اليقين
بالبراءة بعد حصول اليقين بشغل الذمة وجميع هذه الصور مشتركة في اليقين بالاشتغال والشك
في البراءة بسبب الشك في بعض الصور هو الشك في انه هل لدعائمه امر مزيل ام لا وفي بعض
الصور بعد القطع بانه لم يزل الا هو كون المزيل او الغاية مرددة في نظرنا بين اشياء ثم انه قدس سره حكم
على ما استدل اثم نعم بانه اذا ثبت الحكم في الجملة مع الشك في انه ثابت دائما او في بعض الاوقات
الى غاية معينة محدودة او لا فيستصحب الى ان يعلم المزيل لدخوله تحت قوله ع لا تنقض اليقين بالشك
وهذا يدل على ما ادعيناه من الشركة فتامل الخامس قوله والحاصل الى اخر الشقوق فقد اعترض
عليه بانه قدس سره حصر ما يجري فيه الاستصحاب بالمعنى الذي قاله في صورة ولعله في اول كلامه
انه ذكر ههنا صورا او بعضا واجيب بان ما ذكره انما هو على سبيل التمثيل واما قوله واما اذا لم يكن

الى اخره فالمراد منه ان كان ما فهمناه من كون تكليف المخير التخيير فلا يرد عليه قدس سره ما اشتهر من شرح
قول الشهيد من جواز استعمال الماء القليل المشتبه وهي هذه ومن منعها ان استعمال الاستصحاب
لا يدل على حجيته عقلا او ما تمسكوا به سخيف وغاية ما يتمسك به ما ورد في بعض الروايات الصحيحة
ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانما ينقضه يقين اخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر
في مثل هذا الحكم وعدم منعها انما نعلم ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصلي ويشكل التمسك بالخبر الواحد
في الاصول ان سلم جواز التمسك به في الفروع وقول الظاهر انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل
رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا
وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها وهذا
ما يقوي ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم لعل تخصيصه بالاحكام الشرعية فنقول الامر
على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من خارج ان زوال
تلك الحالة لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول
اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا الشي لاقاه البول
وكل ما لاقاه البول نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوته باعتبار حال هو ملاقاة
البول وقد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال الملاقاة
فقط ومثال الثاني ما نحو دخل ره فانه يثبت وجوب الاجتناب عن الاناء المخصوص باعتبار
انه شي يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شي كان كذلك يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل من
خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال
الحكم وعلى هذا نقول شمول الخبر للقسم الاول ظ فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم
الثاني فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعدما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال
الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في الاخبار بان اليقين لا
ينقض الا بمثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقاة
النجس حاصل ما لم يرد عليها الماء على الوجه المعتبر في الشرع وح فائدته ان عند حصول الشك بورود

حال الشرع ثم

الماء لا يحكم بزوال النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت
دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا وفائدته ح انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيه
فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من عدم اشتمال مثل هذا بحجية الخبر
مشكل مع انضمام ان في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول ان اليقين لا ينقض بالشك
قد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة
ما شك فيه اذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي
هو دليل العدم لا الشك كانه يصير في مبادئ ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين
بل في الامور الخارجية ايضا كحال الشرع فلعل مراده الغزالي قال بحجية استصحاب الحال
ولم يقل بحجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف ولعمري لقد دقق النظر قال العلامة في نهج
قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي
فيان بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن انه اقام دليلا فقد اخطا فانا نقول انما يستدام
الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلابد من بيانه فلعله يدل على دوامه
عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك
تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على
دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف
خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق
للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء
فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان
يستصحب الاجماع عند انتفاء المانع فممتنع وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل
السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع
عند الوجود وهذه الدقيقة هي ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف
والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل

فان الخلاف لا يضاده فان المخالف معترف بان العموم يتناول صحته محل الخلاف فان قوله صيام
على من لم يبيت شامل صحيحه صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكنه
اختصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع مع الخلاف لاستحالة الاجماع
مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبيه لها قال فان قيل
الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع و
انما لم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق
الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشرع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على
الانقطاع لانا نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم
فان كان نصا فبين لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا يتحقق لم ينكروا على من يقول الاصل ان
ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت
موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ثابت جاز
دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان
الميت لا يحيى والدار لا ينهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته
كالواجب من قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا
نقضي بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم التيمم جزا عن دوامها مع وجود
فيفتقر دوامها الى دليل اخر اقول ان اراد بدليل الدوام علته فلا قلنا انها هي علة الثبوت
بعينها وكذا ان اراد به ما يوجب اذعان العقل بالحكم لا بمعنى ان الدليل دل على الثبوت في الزمان
الثاني والحالة الثانية بالخصوصية فاذعن لاجلها العقل بالثبوت فيها اذ لو كان كذلك لما كنا
محتاجين الى الاستصحاب بل بمعنى ان العقل بعد حصول الظن له بالبقاء يعلم ان المراد بالكتاب
او السنة هو الدوام فلا بد من كون الدليل مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه محتملا في اول النظر
لهما واما ان علة الوجود في ثاني الحال لا بد له من موجب فحق نقول به واما انه هل هو العادة
او غيره فلا بحث الان دعوانا هي ان حصول الظن بالبقاء بعد القطع بالوجود وان لم نقطع بدوامه

وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال
فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو كذلك فهو باق وقد اختلف العامة فيه
فنفاه جماعة واثبته اخرى واختاره منا العلامة ونسب اعتباره الى الشيخ المفيد ايضا فيحكي
وانكره المرتضى واكثر

تم

وعدم دوامه اي وجوده لا يقبل المنع ولذا توجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود
ونحن لا نقول به ثم انك لو تاملت القولين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية
استصحاب حال الاجماع فتعجبت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو ما سمى المتكلم به لاستصحاب
الحال كقوله فانا نقول انا نستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وكقوله فان كل ثابت جاز دوامه
وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه بان قوله
بحجية استصحاب الحال ليس مبنيا على جعله الغير دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة
الروايات عليها كما سيظهر انشاء الله والروايات كما تدل على حجية استصحاب الاجماع الى في محل الخلاف او
بان يكون عنده من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان
الثاني او الحالة الثانية لاجل موجب لهذا الظن لكان حمل الدليل على ارادة الدوام ممكنا وليس الاجماع
كذلك لانه يضاده الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع
يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا
يضاده ويكون عنده من قوله فلا بد من سبب الرد على من ادعى علية الدوام هو مجرد تحقق الشي
في الواقع وان الاذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك وان الاذعان
والظن بالبقاء لا بد له من امر اخر ايضا كعادة او امارة او غيرهما قوله وهو التمسك بثبوت
ما ثبت اه هذا التعريف كاكثر التعاريف لا يخلو من مسامحة لان الاستصحاب هو التمسك به وليس
هو التمسك او الاثبات او ما شاكلها والامر هين وكان من لم يذكر الحال واكتفى بالوقت كما في
شرح مختصر كما قال شيخنا البهائي قدس سره حيث قال هو اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على
ثبوته في الزمان الاول نظر الى ان تغير الحال وتغير الوقت متلازمان او ذكر الوقت تمثيلا وهذا
هو الظاهر ولهذا عبر عن البحث شارح المختصر بما هو اوضح من تعبير غيره قال فيه معنى استصحاب
الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف
في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني
والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا وفق عندنا من يرى

حجية المثبتين ان ما تحقق وجوده ولم يظن طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه وبانه
يثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن
وهو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكروها ليس على ضد ما ستطلع عليه

تم

حجيته من ان يكون الثابت نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه ناقضا لم يكن الوضوء واجبه
عليه والاصل بقاؤه وكما شرحنا سابقا قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج
الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ان ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم
يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما ساغ
للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع
والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا
ثبت الظن فهو متبع شرعا قوله حجة المثبتين اه لقد احسن قدس سره في التادية عن حجة المثبت
ومن الاعتراض عليه حيث ان المثبت ما ادعى على دعوى الظن والعرض على عدم اعتباره في
المسائل التي ذكروها اه اقول قال المحقق في اصوله الوجه الثالث عمل الفقهاء باستصحاب الحال
في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل به اما الاول فكمن
تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه
في حال بني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن
غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا
لاستصحاب حالة الحيوة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب اقول لا شك ان هذه
المسائل وامثالها مما لا خلاف فيه قد بني فيها على اليقين السابق ولكنه بمجرده لا يكفي لاثبات
حجية الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان لهم دليل اخر دلهم على لزوم ذلك البناء في خصوص تلك
المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها هو ان الظن حاصل ببقاء ولهذا كان حتى يوقع ان هذا
لو كان موجبا للحكم لكان موجبا اينما وجد اويرى ان الاستصحاب لو ثبت اعتباره في بعض المسائل
لثبت في الكل حذرا من لزوم خرق الاجماع اذ لا قائل بالفصل بل الظاهر ان العامة لا دليل لهم
في اثبات تلك المسائل الا الاستصحاب فعلى هذا يتم اجراء هذا الدليل من قبلهم ولما نحن
معاشر الخاصة فعولنا على الاحاديث وسيجئ انشاء الله ما يدل على اعتبار هذا البناء ولكنها لا تدل
على ان منشأ ذلك البناء هو حصول الظن بالبقاء من اليقين بالوجود اللهم الا ان يضرب من الحدس

بل يدل على ان الشك في الوجود لا يرفع اليقين السابق ويظهر منه ان مع الظن بالوجود يبني على اليقين
السابق بالطريق الاولى ولا يضر ذلك لان كل موارد الاستصحاب التي يثبت فيها الحكم به لا بد
من يقين سابق فيها وينبغي التنبيه على ادلة من قال بجواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية او على
حجية من نفى الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب والاخبار المتواترة بالمعنى فيعلم ظهور ضعف حجج
المثبت فيظهر ان الاصل عدم الجواز الا ما دل القاطع على جواز العمل به منها ما ذكره العلامة في
النهاية وهو انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان اقول
الظاهر ان مراده بالوجوب العقلي اي ما يستحق تاركه الذم ومراده من قوله وهو بديهي البطلان
انه قبيح لا يجوز فعله بالبديهة وليس مراده من الوجوب المعنى المقابل للامكان والامتناع كما
يوهمه ظاهر قوله وهو بديهي البطلان لان مثل هذه العبارة تستعمل في المحالات والقبيح لا بد ان يكون
من الافعال الاختيارية وقد استدل ره في موضع اخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين فقال
لو لم يعمل لزم العمل بالمرجوح وهو ممتنع عقلا لترجيح المرجوح على الراجح والظاهر ان المراد في الموضعين
شيء واحد والجواب عن هذا الدليل هو ان عمل المكلف بالظن اما ان يراد منه الافتاء او عمله بنفسه وكل
منهما يتصف بالراجحية والمرجوحية لا بمعنى المظنونية والموهومية بل بمعنى استحسان العقل او
الشرع وعدم الاستحسان او كون الفعل او الترك اولى عند الفاعل لنفع وغرض فان اراد بالعمل
الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون راجحا او
بالموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرناه فلا نسلم منع الافتاء بالموهوم اذ ربما كان مستحسنا عند العقل كما
اذا كان المظنون مباحة وكان الفعل مستلزما المشقة او ضرر ما فان الافتاء بالترك مستلزم
لرفع تلك المشقة والمضرة مع عدم الضرر في الترك وكل من الافتاء وافق العرض المخفف لا يبقى ان
الافتاء اخبار قطعي او ظني فالافتاء بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول كلامنا هذا
على تقدير عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث حسنه وقبحه وجوازه فان اراد به الافتاء
ايضا وكان مقصوده ان نفس الافتاء بالمظنون راجح عند العقل مستحسن بنفسه فاذكره وبالموهوم
قبيح بنفسه حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون لو لم يكن واجبا عند العقل كان الافتاء بالموهوم

ولجيا عنه مع انه امر مرجوح يقبح فعله عند العقل فنقول لا نسلم حكم العقل بلزوم الاتيان لا بالمظنون ولا بالموهوم نعم يحكم العقل بان الاتيان وكان واجبا لكان هو الاتيان بالمظنون وللاانه انما تفرع على تقدير لزوم الاتيان اما بالمظنون او بالموهوم وان اراد بالوجوب الشرعي بنا على الترجيح على المفرض الاتيان اجماعا اما بالمظنون او الموهوم فان كان الاول بثبت المطلوب وان كان الثاني لزم وجوب الامر بالقبيح فالجواب ان الاخبارين رحمهم الله وهم من اهل الاجماع يقولون ان الاتيان انما يجب بالمقطوع به واما بعده فالتوقف او الاحتياط فلا يتم مطلوبه وقس على الاتيان العمل بعينه ومنها ما استنبط من احتجاج ابن سريج فانه اوجه حجة لوجوب العمل بخبر الواحد فاستفيد منها ما يجري في وجوب العمل بالظن وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب والجواب على ما استفاد من كلام المحقق في اصوله في بحث العمل بالاجتهاد هو منع ان مخالفة الظن مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند صدق الخبر ثم ما ذكروه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عنده جزما لا يقال لولا الاجماع لقلنا به لانا نقول حيث منع من امثال هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه وعلى ما نقل من شارح المختصر وحمل عضد جمال الملة والدين في حاشيته على هذا الشرح هو منع الوجوب بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فالمسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول الا ان منع هذين التعريفين للوجوب مع الظن ثم انظر الى من يدعي الوجوب مع الاحتمال ومنها ما استفاد من كلام صاحب المعالم وهو ان باب القطع بالاحكام الشرعية الغير الضرورية مسدود في نحو زماننا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن واذا تحقق انسداد باب القطع كان التكليف فيه بالظن قال وحمل عصرية في الحاشية على ما نقل عنه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب ضلال جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل له العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة

لاكونا

وحجة النافين ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوبة من قبل الشارع ولا استصحاب ليس منها ولتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس من الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع عنه الى تمام

لا ان كونها منتجة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت علينا الا ما علم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة منه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن ويؤيد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوات الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا يحصل لنا من الاتيان باحدهما فحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا **قوله** حجة النافين اه اقول اعلم ان الاحكام الخمسة ثبت لموضوعاتها من افعال المكلفين اما بعللها والشرع كاشف عنها واما بنفس جعل الشارع واما ثبوتها عند المجتهد فان كان بدليل قطعي فلا معنى للاحتياج الى نصب الشارع اياه ولا تم انه يغنينا من الحكم فالاتيان بوجوب شيء مثلا مع القطع بانه حكم بوجوبه وان كان بدليل ظني فمن يظن ان القاطع دل على ان ما به يحصل للمجتهد الظن بالحكم حجة منصوبة من قبل الشارع فيما سلكه ان استصحابا او غيرهما فالكلام معه في هذه الدعوى والحق انها دعوى باطلة ومن يقول بان العمل بالظن ثم منه هو الاصل الا ما اخرجه الدليل فمن يمنع كون الاستصحاب حجة شرعية الا بدليل فظاهر ان حاصل هذه الحجة منع كون الاستصحاب المفيد للظن دليلا منصوبا من قبل الشارع مخرجا عن الاصل الثابت وهو عدم جواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن سيجيء انه نعم احاديث دالة على الحجية فانتظر ولبعض النافين حجة على عدم حجية الاستصحاب على عدم افادته الظن وقد عرفت انه خلاف الوجدان وعلى تقدير تسليمه تدل الاحاديث الاتية على لزوم البناء على اليقين السابق مع الشك ويه يثبت المطلوب

والمناقشة يمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان وهو نسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا الى تمام

كما سيظهر انتهى **قوله** والمناقشة اه قد استقر راي المحققين على ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا للواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء كما مرت الاشارة اليه من شرح من **قوله** وعلى الاول اه اقول قد يكون الامر موقتا والحد وقدر اجزه معلوما ولكنه يعرض الشك في حدوث الاخر والغاية فتح فيحتاج المجتهد في اثبات الوجوب او الندب والحكم بهما او الحكم بعدمهما عند عروض الشك الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر كما ظهر مما نقلناه من الاستاد قدس سره ويتضح ايضا مما نفي العبد انه لو سنحها المقدم من شرحنا لافادة النص نعم لا ينحصر الدليل في الاستصحاب بل يجوز اثبات الحكم بغيره ايضا كما ظهر ايضا مما نقلناه واما دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه فقد علم ما فيها من المقدمة الثامنة لا يقال يمكن حمل كلام المصرح على ان غرضه ان اثبات الاحكام الشرعية في الواقع لا طريق له الا من قول الشارع اما لان الاحكام انما هي بجعله ووضعه او لانه كاشف عن الواقع لانا نقول من يقول بالاستصحاب يقول بهذا القول ايضا انما النزاع في حصول الظن بالوجود في الزمان الثاني من اليقين السابق ثم في اعتبار ذلك الظن لحكم المجتهد بالوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثامنة تفصيل القول في علة البقاء والاثبات فتذكر **قوله** وعلى الثاني اه اقول لا بد من استيفاء الاقسام في الجملة ليتضح المقام وان كان في الكلام بعض التكرار فنقول بعد فرض كون التكليف غير مشروط بشيء كالعلم بالغاية او المزيل كما مر من شرح من الامر اما موقت اولا وعلى التقديرين فاما ان نقول بافادته المرة او التكرار اولا وعلى التقادير فاما ان نعلم ان الحكم كان مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم ان له مزيلا وعلى التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلمه وعلى هذين التقديرين اما ان يعلم وقت حدوثه ووقت عدمه او نشك فيه ثم الموقت لا بد له من اخر وغاية فلعلنا ان لا نعلمها او نعلمها وعلى التقديرين فاما ان نكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين فيه ففي جميع هذه الصور لا يعلم من الامر اشتغال الذمة عند عروض الشك في بقاء التكليف مثلا الموقت الذي نعلم غايته او مزيله مع الشك

والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير مخفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يتوهم جريان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوزه اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لانه مطلقه يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام الخمسة الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح الى تمام

في حدوثها ووقوع الامر المؤقت بعلم اشتغال الذمة به في الزمان الذي يعلم عدم حدوثها فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمامور به بعد الشك في بقاء التكليف اللازم للشك في حدوثها فلا يكفي فيه الامر المطلق المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع منتهٍ الى غاية معينة او الى حدوثها مراخيا مع الشك في حدوثها المستلزم ذلك الحدوث لرفع التكليف المستفاد من الامر فلا بد من دليل اخر وهو اما ما افاده الاستاد او غيره واما الاستصحاب الذي ذكره القوم وقس على ما ذكرنا باقي الاقسام واذا تاملت جميع الاقسام وجدت بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره الوحيد الفريد قدس سره على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب فيه بالمعنى المشهور كما اذا لم يفد الامر مرة ولا تكرارا سواء كان موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمامور به مرة لا لكون المرة مراد بل لان ايجاد الطبيعة لا يمكن في اقل منها فلو ان المكلف جاء في الوقت او من العمر لخرج عن التكليف المقطوع به والتكليف بالزائد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو على لزوم تحصيل البراءة من المقطوع به اذا طرأ عليه الشك لا من التكليف الذي لم يكن قطعيا فطرأت لعدما عرفت ما ذكرناه ظهر لك ما في قوله للصورة فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص وما في قوله وعلى الثاني ايضا كذلك وذلك لانه يمكن ان يبين الامر الغير الموقت للتكرار وان يجعل الشارع للتكليف مزيلا ويحصل لنا الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف لاجل الامر وكذا ما في قوله والا فذمة المكلف مشغولة الى اخر ما افاده لان النص انما دل على اشتغال الذمة في الجملة ولا دلالة له على صورة الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف **قوله** والتوهم اه لعل ما سبق في بحث الفور والتراخي من فوائد الحاشية يعينك فيما ذكر فراجع **قوله** ولا يمكن ان يتوهم اه الامر كما افاده لان فعل الموقت في خارج وقته يحتاج الى دليل مستانف **قوله** وكذا الكلام في النهي اه بظهور حال الامر بعد التامل **قوله** فالاحكام الخمسة اه قد عرفت ان الاستاد ارجع الوضعية الى الشرعية وساق الدليل في الكل وبها فمن الاستصحاب المختلف فيه حيطة من مضاعيف

فلانيضا

معتبر لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغى ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هى على الاطلاق كما فى
الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزوال او وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب
معنا الى السبب فى اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبة واحدة وكذا الحال فى الشروط والمانع وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم
فان السببية فى هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب الحكم فى اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شيء فان ثبوت الحكم
فى شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت فى جزء اخر بل نسبة السبب فى اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام
فى الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا فى الاحكام الوضعية اعنى الاسباب والشرايط والموانع للاحكام
الخمسة انما ثبت وجوبها كما يقع فى المثال الكذ
المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل
نفسه بانه يجب الاجتناب عنه فى الحال
السلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان
مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل
زوال تغيره فيكون كذلك بعده وبقى فى
المتيمم اذا وجد الماء فى اثناء الصلوة ان
صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا
بعده اى كان مكلفا ومامورا بالصلوة
بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه
كان متطهرا قبل الوجدان فكذا بعده
والطهارة من الشروط الخ مع قطع النظر
النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب
لان العلم بوجود السبب او الشرط او
المانع فى وقت لا يقتضى العلم بل ولا الظن
الظن بوجوده فى غير ذلك الوقت كما
لا يخفى فكيف يقتضيه التطويل وبعد ملاحظة
الروايات انه اذا علم تحقق العلامة
الوضعية تعلق الحكم بالمكلف

كالافنا **قوله** وفيه لتحريم ام الزوجة يعنى ان الشارع جعل الايجاب والقبول فى خصوص النكاح سببا
لتحريم ام الزوجة **قوله** فينبغى الخ نعم ينبغى ان ينظر الى الدليل فان دل على ان هذا الشيء سبب لهذا
الحكم ولم يعين وقت حدوده ولا مزيل ولا رافع لدوامه فلا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقاء
من الدليل وكذا ان افاد انه ثابت الى ان يحصل للمكلف العلم بوجود المزيل فيحكم بالثبوت فى
صورة الشك ايضا واما اذا دل على ان هذا الشيء سبب للحكم الى ان يتحقق الشيء الفلانى فى
الواقع فيحصل الشك فى تحققه فيحصل الشك فى بقاء التكليف ويحتاج المفتى فى الحكم بالبقاء
الى الاستناد بشيء اخر **قوله** وكالكسوف والحيض الخ وليس السبب وقت الحكم ايضا كالدلوك
فان الحكم ثابت فى مجموع زمان تحقق الكسوف والحيض **قوله** وجميع ذلك الخ يعنى لعدم توقف
ثبوت الحكم فى شيء من اجزاء الزمان الواقعى لثبوته فيما سبق بل ثبوت الحكم فى الجزء الاخر علمنا نقول ان اثباتنا الحكم
فاذا علمنا به فى الجزء الذى نشك انه الجزء الواقعى للزوال انما هو بمعونة الاستصحاب **قوله** ع
فظهر مما مر الخ هذه العبارة فيها مسامحة لانها مشتملة على عقدين سلبى وايجابى ولو سلم ان الاول
وهو عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الشرعية ثبت مما مر لم يثبت الثانى وهو جريانه
فى الاحكام الوضعية نعم ان يثبت فينبغى بما يقوله بعد **قوله** فان مرجعه الخ نقول مايوقع
من ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فتكون ثابتة بعده مرجعه الى ان وجوب الاجتناب
كان ثابتا قبل فيكون ثابتا بعد وكذا نقول فى المتيمم **قوله** لا يقتضى العلم بل ولا الظن الخ
اما العلم فنعم واما الظن فغفل عنك حالة مما اسلفناه **قوله** فالذى يقتضيه النظر الخ الظاهر ان القول
الحق فى السبب وغيره مع قطع النظر عن تحقق بعض الاحتمالات فى الواقع هو ان هذه
الامور ان كانت عقلية فلابد من وجود السبب والشرط ومن عدم المانع قبل وجود المسبب و
المشروط وان كانت شرعية فقد يكون حالها كحال العقلية ايضا مع المعلول وقد لا يكون وعلى
الثانى لا يجب وجود السبب والشرط ولا عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط اذ هذه
الامور علامات ومعرفات لا علاقة لها مع المعلول كعلاقة العلل العقلية معه فربما جعل
الشارع حدوث شيء علامة وشرطا ومانعا ومع علمه بهذا الامر يحكم ايضا بوجود المعلول مثلا

جعل

واذا زال العلم بطرو شك بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه
يحكم به حتى يعلم زواله روى زرارة فى الصحيح عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه
الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك
الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر فان اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم فى هذه المواضع بل صرح الكل
او جل بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم واورد ابن الحاجب فى مختصره فى الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر
الفاظا اختلف فى عمومها س م

جعل التغير بالنجس سببا للنجاسة الى ان يضل فزوال التغير بنفسه تبقى النجاسة بحالها على الكل فالعلم به
بتحقق الحكم الوضعى فى الزمان الثانى او الظن به او الشك لا يمنعنا بل يكفينا وجود السبب فى الزمان
الاول لاستصحاب ... على عدم السبب فنحن الى المثال بحث وجوب الاجتناب عن هذا
الماء وقت التغير او بعد ... النجاسة فيستصحب ولذا علم التغير وعلى الاول ان علمنا فى وجود
السبب او الشرط او المانع او عدم واحد منها فى الزمان الثانى فنعمل بمقتضى العلامة المعلقة وان لم
نعلم واحدا منها فيجرى الاستصحاب فى زمان ثبت اجريته فى الحكم الوضعى ثم تثبت لاجله ولا
اجريته ابتداء فى الحكم الشرعى المعلوم المحقق فى الزمان الاول فعلى ان الضابط فى الاستصحاب هو اليقين
السابق او الظن ان اعتبرناه مع تجدد ما نشك معه فى البقاء وكون الامر المعلوم او المظنون
اعم من الاحكام الوضعية او الشرعية ليس له دخل فى الاستدلال فلا ينبغى لاجله الجدال **قوله**
بل والظن اى لو طرأ الظن لم يعمل به هذا حتى عند من لا يعمل بمطلق الظن بل يعمل بما اعتبره الشارع
واما من يعمل به فكذلك فلا يحصل له عن العمل كما او ما انا اليه انفا **قوله** الا ان الظاهر من الاخبار ان الذى
اجزاء الوضوء او الزمان والسكون المنطبق عليهما او بالجملة الامور الغير القارة لا يجرى فيها الاستصحاب
لان ما هو كذلك لا يتم وجوده الا بعدم شيء فشيء فكيف يمكن ان يبقى اذا وجد ثم وجد
بقائه فليس المراد بالامر المتيقن من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند الشك هذه الحركات والسكنات
من الغسل والمسح بل الحالة التى تحدث بعد هذه الافعال كانت صفة اعتبارية او حقيقية غير معلومة
المهية عندنا لا الافعال التى يحكم ببقائها بعد الشك فى وجودها وهى الطهارة فى الحقيقة اذا عرفت
هذا فنقول الدليل العقلى قائم على ان كل ما يكون بقاؤه اذا وجدت فيه لا ينعدم الا بمزيل هو على
جزء من اجزاء علة التامة كما مرت الاشارة اليه فى المقدمة الخامسة وقد يعبر عن هذا العدم
بما يلزمه من الوجودات والعدميات والاستاد قدس سره خصص الاخبار الواردة فى هذا الباب
بما اذا دل الدليل الشرعى على استمرار الشيء الى حدوث حال كذا او وقت كذا كما مر فان اراد
ان الدليل دل على ان الوضوء مثلا بالمعنى الذى ذكرنا الذى هو من موارد هذه الاخبار بل هو
الاصل فى اكثرها اذا حدث فهو مستمر فى الواقع فى قطعة خاصة من الزمان ثم قد يرتفع له

بالفرد بل وعبارة الجملة ليس مما نحن بصدده فيعدم فالاعتبار يشهد بخلافه لان المكلف قد يحدث الظن فى
بحدوث من غير تراخ ويهمل نعم الغالب بقاء الطهارات زمانا فى اكثر المكلفين وان اراد ان الدليل
دل على انه مما يكون بطلانه الى حدوث المزيل ولم يعلم الا به فقد عرفت ان جميع موارد
الاستصحاب لا بد ان يكون كذلك فظهر ان هذه الاخبار تدل على حكم كل شيء علم وجوده ثم شك
فيه سواء علم استمراره ام لا بل يكفى احتمال الاستمرار واما الاخبار الدالة على ان الوضوء لا ينقض الا
بالحدث فلا يضر الكثير من ان الوضوء من جملة الحدث شرط عليه بلا احتمال او بعد حين و
ان الملحوق ايضا يقوله فيمول تلك الاخبار الصورة التى ذكرها القوم وانه لا اختصاص لها با
لصور بيقين التى ذكرها قدس سره فى الشرح وسلم دلالة الاخبار عليها دلالة ظاهرة دون
غيرها ... ولا ينقض اليقين ابدا بالشك نقل بعض الفضلاء فى رسالة المعمول لدفع
الاستصحاب عن افضل المحدثين الفاضل المجلسى قدس سره ما هذا لفظه استدل القوم على حجية
الاستصحاب مطلقا بان اليقين والشك جنسان معرفان باللام فيفيدان العموم فى كل يقين
وشك ويرد عليه اولا ان افادة المفرد المعرف باللام العموم ثم لان اللام حقيقة فى الجنس
والعهد الخارجى مجاز فى الاستغراق والعهد الذهنى ولا يصار اليهما الا بقرينة حيث لا عهد يصرف الى
الجنس وثانيا ان هذا رفع للايجاب الكلى ويتحقق فى ضمن ايجاب البعض وعبارة اخرى التمسك
بالعموم مخل بمقصودكم لان المعرف فى سياق النفى لا يفيد العموم بل لابد لكم من اثبات التكليف
حتى يفيد ذلك اللهم الا ان يقال تاكيده بابدا يرفع ذلك لانه يجعل ان يكون قيد للمنفى ولا النفى
الشامل فى الزمان فى البعض فالظاهر ان يكون التعميم فى الافراد فتامل ويمكن ان يستدل على العموم
بوجه اخر وهو ان قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك بمنزلة كبرى الشكل الاول وصغريه انه
على يقين من وضوئه ولا بد من كلية الكبرى فى هذا الشكل لينتج وصورته هكذا الوضوء يقينى
وكل يقينى لا ينقض بالشك ابدا ينتج ان هذا الوضوء لا ينقض بالشك ابدا فان قلت هذا ينفعك
فى لام اليقين اذ به يحصل كلية الكبرى واما الشك فلا قلنا هو ايضا يفيد الاستغراق لان
الشك تابع لليقين لانه لا يحسن ان يقول كل يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان

كل

كل لزم ان يقول ولكن تنقضه بيقين او شك اخر لا بيقين فقط كما لا يخفى على المتامل لكن يرد
عليه انه لا يلزم كلية الكبرى تعميم اليقين بحيث يشمل كل يقين بل يكفى التعميم فى الوضوء بان يقال
انه على يقين من الوضوء ولا ينقض يقين الوضوء بالشك فهذا اليقين لا ينقض بالشك ولا
يخفى ما فيه من البعد عن سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد رفع الله مقامه فى الذكرى قولنا
اليقين لا يرفعه الشك لا يعنى به اجتماع اليقين والشك فى الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة
ان الشك فى احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذى فى الزمان الاول
لا يخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك
فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات انتهى واورد عليه الشيخ البهائى
طيب الله تربته بان قوله فيؤول الى اجتماع الظن والشك فى زمان واحد محل كلام اذ عند
ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفى الشك ظنا والطرف الاخر وهما فلم يجتمع الشك
والظن فى الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك فى احد النقيضين يرفع ظن الاخر كما يرفع
تيقنه هذا كلامه والمراد باليقين فى قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك اثر اليقين اى
استباحة الصلوة التى هى مستفيدة من حين الفراغ من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف
فى اول وهلة قبل الاستصحاب المذكور انتهى وقال صاحب المدارك المراد بالحدث هنا
ما يترتب عليه الطهارة اعنى نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك ويبقى حصوله بهذا المعنى
لا ينافى الشك فى وقوع الطهارة بعده وان اتحد متعلقهما انتهى وما ذكره لا يجرى فى الخبر
الا بنوع تكلف انتهى كلامه رفع الله مقامه قوله قدس سره حيث لا عهد فيصرف الى الجنس فيه
المنع من صرفه الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد كما افاده نجم الائمة حيث قال فى بحث المعرفة
وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة البعضية التى هى التنوين فينظر فان لم تكن معه قرينة
لا حالية ولا مقالية دالة على بعض مجهول كقرينة الشرى فى قوله اشتر اللحم ولا دالة على بعض
معين كما فى قوله ثم اوجد على النار هدى فهى اللام التى جيء بها للتعريف اللفظى والاسم
المحلى بها لاستغراق الجنس ثم علل ذلك بانه لما ثبت كون اللفظ دالا على ماهية خارجية باعتبار

ومع التنزل عن ذلك فالظاهر هنا العموم فانه ع استدل على ان الوضوء المتيقن لا ينقض بشك النوم بقوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك فلو كان مراده
انه لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم كان عينا للمقدمة الاولى فلا يتم الاستدلال بل يقتضى ان يكون عاما وايضا فان حمل المعرف هنا على العهد
يحتاج الى قرينة ما اعتر على من الحمل على الجنس وليت محققه قال الرضى فى اول بحث المعرفة والنكرة وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة كونه بعضا
من كل فينظر فى ذلك الاسم فان لم يكن معه قرينة البعضية لا مطابقة ولا على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشرى الدالة على ان المشترى بعض فى قولك اشتر
اللحم ولا دالة على انه بعض معين كما فى قوله تعالى واجد على النار هدى فهى اللام التى جىء بها للتعريف اللفظى والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس
ثم شرع فى الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال فعلى هذا قوله ع الماء طاهر اى كل الماء والنوم حدث اى كل النوم اذ ليس فى الكلام قرينة البعضية

لا مطلقة ولا معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان
لفى خسر الا الذين امنوا اى الاحد واحد منهم قال
العلامة التفتازانى فى المطول فى بحث تعريف
المسند اليه باللام المعرف اذا دل على الحقيقة
باعتبار وجودها فى الخارج فاما ان يكون الجميع
الافراد او بعضها اذ لا واسطة بينهما فى الخارج
فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان
يكون للجميع والى هذا ينظر صاحب الكشاف
حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق
كما ذكر فى قوله ان الانسان لفى خسر ان الجنس
وقال فى قوله ان الله يحب المحسنين ان اللام
للجنس فيتناول كل محسن ولا يخفى ان قوله لعدم
دليلها صريح فى ان حمل لام الجنس على البعض
يحتاج الى دليله دون حمله على الجميع ثم لا يخفى
ان اليقين والشك مما لا يكون اجتماعهما فى
وقت واحد فالمراد انه اذا تيقن وجود امر
يجب الحكم بوجوده الى ان يتيقن ضده اخر
[illegible]

مشخصا لها الخارجية لان الالفاظ موضوعة باذائها فلا بد ان يكون لبعض افرادها الوجيهما واذا
لم يكن دليل البعضية وجب كونه الكل فعلى هذا قوله ع الماء طاهر اى كل ماء طاهر والنوم حدث
اى كل النوم حدث اذ ليس فى الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة وعلى تقدير التسليم
نقول ان الجنسية تفيد المطلوب كما افاده الاستاذ المحقق طاب ثراه وصاحب [illegible]
من امتناع ارادة الماهية والحقيقة من حيث هى لان الاحكام الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار
وجودها الخارجى فان اريد البعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن
الفائدة فيجب العموم وعلى تقدير التسليم نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم
جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك لانه لو نقض فرد من افراد اليقين بالشك لزم
نقض جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة فى ضمنه ويرد على قوله قدس سره وثانيا
ان الشائع فى الاستغراق الاستغراق الافرادى كما قال الفاضل الشيرازى فى حاشيته على الحاشية
القديمة وايضا يرد عليه ما اورده صاحبنا من انه يلزم خلو كلام الحكيم عن الفائدة والترجيح من غير
مرجح وعلى ما حققناه ظهر حال ما افاده قدس سره فى مقدمة وبعبارة اخرى الى قوله قدس سره لكن
يرد عليه انه لا يلزم الكلية الكبرى الخ فان قلت هذا ايراد يرد على الاستدلال الاول ايضا فلم لم
يورد قلت لعل وجه عدم الايراد لعله من سياق الرواية كما افاده حضرتها مع ملاحظة جميع
الروايات كما ظهر وسيظهر انشاء الله تعالى انتهى كلام بعض الفضلاء الخ ولمولانا العلامة الوحيد
فى حاشية شرح اللمعة على صاحب المدارك بهذه العبارة وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث
والطهارة واحدا او لا فان جعل وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة
سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فهو
الجواب على ما ذكره فاسوا جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فالاعتماد فى الجواب على ان المراد
بالحدث السبب لا الاثر ما لا اثر له قوله كان عينا للمقدمة الاولى اقول قد كتبت قبل
العثور على ما فى شرح التهذيب حاشية هى هذه يحتمل ان يكون الظاهر عدم وجوب الوضوء على من شك
فى النوم ويقرب الدليل هكذا لا يجب الوضوء على هذا الشاك لانه على يقين من وضوئه وشك

فى الورود

وصحيحة اخرى لزرارة ايضا فى اخرها قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد
الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فانى قد علمت انه قد
اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انها قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك تمام الحديث وههنا ايضا
لا يكون حمل اليقين على يقين طهارة الثوب والشك على الشك فى نجاسة الثوب بلا معارض اصلا لما مر وفى التهذيب فى باب السهو فى الفجر والمغرب
والجمعة فى الصحيح عن زرارة عن احدهما قال قلت له من لم يدر فى اربع هو ام فى ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين الى ان قال ولا
ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد
بالشك فى حال من الحالات ولا الشرعى [illegible]
عن [illegible] وفى حديث ابن بكير قال قال لى
ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك
[illegible]

فى الحدث ولا يتبين من يقين الوضوء ينتقض بالشك فى الحدث فان كان ما ذكره المحقق احتمالا فلا شك
انه احتمال مرجوح والمرجوح ايضا لا ينقض الراجح ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله وصحيحة اخرى
لزرارة رواها الشيخ فى زيادات الطهارة من التهذيب هكذا عنه عن حماد عن حريز عن زرارة قال قلت
اصاب ثوبى دم رعاف او غيره او شىء من منى فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت
الصلوة ونسيت ان بثوبى شيئا وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت
فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال
تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت
فيه فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من
طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فانى قد علمت
انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قد اصابها
حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت فى انه اصابه شىء ان انظر فيه
قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة
قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة
وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدرى لعله شىء اوقع عليك فليس ينبغى ان تنقض اليقين
بالشك اقول وقوله ع ترى انه قد اصابها يعلم منه حال الناحية التى علم اصابتها اما لو كان كل ما
شك كان فيها مع العلم بالاصابة فيعلم حكمه من قوله ع حتى تكون على يقين وهو غسل جميع الثوب اذ لا يقين
مع الاعم ولعل المراد من قوله ع ولعل ان شككت انك ان علمت الاصابة وشككت فى موضعها
ولم تغسلها [illegible] فى الصلوة تعيدها قوله وههنا ايضا لا يكون الخ بل يمكن كما امكن هناك
بل هنا اولى لان الكلام صريح فى ان الظاهر عدم وجوب اعادة الصلوة فاستدل ع هكذا لا يعاد
لان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك ولا ينقض يقين الطهارة بالشك فى الحدث وقوله ع
ثم شككت مع قول زرارة فان ظننت شاهد على حكم الظن مع اليقين السابق قوله وفى
اول الحديث بتمامه هكذا قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد

فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى عمار فى الموثق عن ابى عبد الله ع قال كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر وما لم تعلم فليس
عليك وروى عبد الله بن سنان فى الصحيح قال سال رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر انى اعير الذمى ثوبى وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير
فيرده على فاغسله قبل ان اصلى فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا
باس ان تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه وروى ضريس فى الصحيح قال سالت ابا جعفر ع عن السمن والجبن نجده فى ارض المشركين بالروم اناكله فقال
اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام وروى عبد الله بن سنان فى الصحيح قال قال ابو عبد الله ع كل شىء يكون
فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى مسعدة بن صدقة فى الموثق عن ابى عبد الله ع قال سمعته يقول كل شىء هو

لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من
قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد
اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك
لعله حر باع نفسه او خدع فبيع قهرا او
امراة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم
به البينة وروى بعدة طرق عن الصادق ع
كل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر ولا يخفى ان هذه
الاخبار الاخيرة انما تدل على حجية الاستصحاب
فى مواضع مخصوصة فلا تدل على حجيته مطلقا
لانا نقول الدال على ما ذكره شيئان وردها
فى مواضع مخصوصة الا ان العقل يحكم من بعض
الاخبار الدالة على حجيته مطلقا ومن حكم الشارع
به فى مواضع مخصوصة كثيرة [illegible] باستصحاب
الحكم بجواز الشهادة بحق بعلم الرافع والبناء
على الاستصحاب فى بقاء الليل والنهار وعدم
جواز قسمة تركة الغائب ولو ظن بظن عدم
بقائه وعدم تزويج زوجاته وجواز عتق
العبد الابق من الكفارة الى غير ذلك مما لا
يحصى كثرة بان الحكم فى خصوص هذه المواضع
[illegible] لخصوص هذه
المواضع بل لان اليقين لا يرفعه الا يقين
مثله وينبغى ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب
شروطا الاول ان لا يكون هناك دليل شرعى
اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا فى الوقت
الثانى والا فيتعين العمل بذلك الدليل
اجماعا الثانى ان لا يحدث فى الوقت الثانى
امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب
ينبغى له رعاية الاحتياط فى هذا الشرط مثلا فى
مسئلة من دخل فى الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء فى اثناء الصلوة ينبغى للعامل بالاستصحاب ملاحظة النصوص الدالة على ان المتمكن من استعمال
الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام يجب شمولها هذه الصورة

حكم م

ولا شىء عليه وان لم يدر فى ثلث هو او فى اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى
ولا شىء عليه ولا ينقض اليقين الى اخر ما ذكره المحقق اقول يظهر من هذا الحديث ان الاصل هو
البناء على اليقين مطلقا الا فى صورة او فى صورتين كما نقلناه من شرح الوحيد قدس سره والبحث
ما فى هذا الحديث الشريف الى الصورتين ان امكن فانما يكون بتكلف سيتضح عند قوله واياك
ان تحدث الخ هذا الخبر يشعر بعدم شرعية الوضوء مع الشك فى الحدث قوله كل شىء طاهر
قد مر ما ينبغى لشرح هذا الحديث وحاصل انه لعل المراد والله يعلم ان حكم الله فى جميع الاشياء
مع الجهل بحالها الطهارة فيجوز استعمالها ما لم يعلم القذارة فلو فرضنا ان احدا لم يعلم نجاسة الكلب لغفلة مثلا فحكم
الواقعى فى حقه جواز استعمال جلودها ولحمها ولبنها لبسا واكلا وشربا اذ جهل المكلف بالتحريم
مصحح لانتفاء من هذه الاشياء حتى لحس هذا الحكم كما ان النجاسة الذاتية حينئذ لحس الحكم بالنجاسة
والتحريم وبالجملة هذا الحديث تشريع منه ع وبيان لحكم الله فى الاشياء من حيث الطهارة ويحتمل
ان يكون المراد ان كل شىء علمت طهارته من الشرع فهو طاهر يجوز لك استعماله حتى يثبت طرو
نجاسة الطهارة حتى تعلم عروض النجاسة فيكون الغرض البناء على اليقين السابق حتى يزول بمثله
فلو فرض ان هذا الشىء قد نجس فى الواقع لا يضرنا لانه يجاز فيه تعبد [illegible] مع الجهل
فى الاستعمال والمناسب على الاول ان يكون قوله قذر او نجس او علم الثانى فقذارتها و
للاحتمالين جزئيين منها ان نطفة الغنم مثلا طاهرة فى الواقع على الاول لا الثانى قوله بخلاف الخ
ظاهره ان المراد استعلام حال المطروح ويمكن ان يكون المراد استعلام حال ما يباع فى هذه
الارض او يجلب من غيرها اليها وعلى التقديرين لا بد ان يكون فيها مسلم يحتمل ان يكون هو المباشر
للعمل قوله الا ان العقل الخ فى كون مثل هذا الحكم من العقل حجة فى الاحكام الشرعية تامل والظاهر
كفاية بعض الاخبار الدالة على الحجية معا لهذا المطلب وان يجعل الحكم المذكور من العقل مؤيدا
فليست الاخبار منحصرة بما ذكره ره فقد نقل بعض اخوانها منها ما رواه شيخ الطائفة قدس
سره فى اوائل كتاب الصوم من التهذيب محمد بن الحسن الصفار عن على بن محمد القاسانى قال
كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين

ان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه يرجع الى فقد الشرط الاول حقيقة ولا ضبط الفرق بين مسئلة من طلق زوجته المدخول بها
ثم تزوجت بعد العدة بزوج اخر وحملت منه ولم ينقطع لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول بالاستصحاب كما فعله المحقق فى الشرايع وغيره
ليتوقف على الحظر ما دل على ان لبن المرضعة الحامل من الثانى جملة منه هل يشمل هذه الصورة او لا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب لانه اما ان
يعين الحكم بالثانى او يصير من قبيل تعادل الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثانى يصح ٣ ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض
له يوجب نفى الحكم الاول فى الثانى مثلا فى المسئلة الجلد المطروح قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان فى وقت حيوة ذلك
الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح ولم يعلم فيطل عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطهارة لا يمكن الا مع الذبح
فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب

طهارة الجلد الثابتة فى حال حيوته اذ لم يعلم
زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم
الموت حتف انفه او نحوه الثابت اولا لكن
المذبوحية واستدل لبعض اخر على النجاسة
بان للذبح اسبابا حادثة والاصل عدم
الحادث فيكون نجسا وقد عرفت ايضا ان
اصالة العدم ايضا مشروطة بشروطها منها ان
لا يكون مثبتا لحكم شرعى مع انه معارض
ايضا باصالة عدم اسباب الموت ايضا
٤ ان يكون الحكم الشرعى المترتب على
الامر الوضعى المستصحب ثابتا فى الوقت الاول
اذ ثبوت الحكم فى الوقت الثانى فرع ثبوت
الحكم فى الاول فاذا لم يثبت فى الزمان الاول
فكيف يمكن اثباته فى الزمان الثانى مثلا
باستصحاب عدم المذبوحية فى المسئلة
المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة مم م

لا يدخل فيه الشك مما للترديد واضطر للوضوء ومنها ما رواه العلامة المجلسى ره فى كتاب الطهارة
من بحار الانوار فى باب من نسى او شك فى شىء من افعال الوضوء الخصال عن ابيه عن سعد بن
عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطينى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابى بصير
ومحمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما رواه الشيخ الصدوق ره فى اواخر الخصال فى اثناء
حديث طويل عن ابى جعفر ع قال حدثنا ان امير المؤمنين ع علم اصحابه فى مجلس واحد اربع
مائة باب مما يصلح للمسلم فى دينه ودنياه قال ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان
الشك لا ينقض اليقين ومنها ما نقل عن الجامع ايضا قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فاصابه
شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك قوله وينبغى ان يعلم الخ اقول قد علمت
ما ذكرناه لا سيما ما نقلناه من شرح المختصر ان المعتبر فى الاستصحاب عدم الظن بحدوث معارض
يزيل الامر الثابت المعلوم فى الزمان الاول فعلى هذا يكون الشروط التى اعتبرها المحقق اما ركنا
للاستصحاب او لوازم بمنزلته وبالجملة هى امور ماخوذة فيه اما الشرط الرابع وهو ثبوت الحكم فى الزمان
الاول فلا شك فى ان الاستصحاب مبنى عليه كما اشرنا اليه واما الادلة الباقية فقولنا عدم
الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت مغن عنها والفاظ انزوة انما ذكرها للايضاح والتنبيه
ودفع الغفلة قوله وعلى الثانى يصح الخ اقول لا بد ان يكون اللبن من احد الزوجين فان لم
يكن من الثانى قطعا فهو من الاول قطعا ولا احتياج الى توسط الاستصحاب لا بد ان يكون
هذا اللبن مما يمكن ان يكون من الثانى وان يكون من الاول وحينئذ يعرض الشك فى بقاء اللبن
الاول فيحكم به للاستصحاب قوله الثالث اقول مراده ان فى صورة التعارض لا يعمل باحدهما الا
بمرجح فان وجد فذاك والا فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر وقد استدل جماعة على
النجاسة بالاستصحاب غفلة عن التعارض وتعويلا بالمعارض ونوقشوا بهما فى ههنا امور
قطعية وامور مشكوك فيها فالاول من الاولى عدم المذبوحية اى التذكية الشرعية بمعنى السلب
المطلق لان الذبح امر حادث مسبوق بالعدم وانى قطعى مستمر الى التذكية الشرعية وهذا لا

لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة
والتزويد ان علم المذبوحية لانه لا مرتب الحيوة والموت
حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم
من حيث هو هو بل ملزومه الثاني
اعني الموت م

سادس لا ينتفي وجود الحيوان في الخارج كما هو شان كل مفهوم جليه من حيث هي كذلك والثاني عدم المذبوحية يعني علم المذكاة وهذا يتحقق حين حيوة الحيوان مستمرا بها الى التذكية والثالث حيوة ذلك الحيوان وبقاؤها الامر المفروض والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وجزء من حيث هو جزء لحيوان طاهر والخامس علم الموت حتف الانف من حيث هو عدم الحادث المشترك المقتضي للهوية حتف الانف والسادس الموت من غير علم سببه من التذكية وحتف الانف والاول من الخامسة التذكية والثاني الموت حتف الانف المقابل للتذكية الشرعية والثالث طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ المبيتة من التذكية الشرعية والرابع نجاسة الميتة من الموت حتف الانف والنسبة بين العدمين هي العموم والخصوص من حيث التحقق لان علم المذكاة لا يتحقق الا مع وجود الموضوع بخلاف السلب المطلق وبين الحيوة وعلم المذبوحية وعلم الموت حتف الانف هي ان تحقق الحيوة مستلزم لتحققهما في الواقع وتحققهما مع الا كل واحد منهما استلزم الحيوة واما كل واحد منفردا فيتحقق علم المذبوحية غير مستلزم للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف وكذا علم الموت حتف الانف لاجتماعه مع التذكية وبين الحيوة والذبح والموت مطلقا التنافات وكذا بين الذبح والموت حتف الانف اذا عرفت هذا فنقول علم المذبوحية بالمعنى الاول علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك في بعدها والاصل بقاء ما كان على ما كان فاذا بقي بعدها فلا بد ان يكون مع الموت حتف الانف القطع بمنع الحيوة بالموت مطلقا وهو مستلزم للنجاسة ثم نقول تحقق علم الموت حتف الانف معلوم قطعا حين الحيوة والاصل البقاء فاذا بقي لا بد ان يكون مع التذكية وهي مستلزمة لطهارة الجلد **قوله** لان النجاسة لم تكن ثابتة في الزمان الاول ما قررناه ان القائل بالنجاسة لم يستدل عليها ببقائها في الزمان الاول بل استدل عليها ببقاء عدم المذبوحية الثابت حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المطلق كان الحيوة ولما كان هذا المعنى العام بعد وجود الحيوان انما يتحقق مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف فالحكم ببقائه بعد الحيوة مستلزم لان يكون مع الموت حتف الانف كما قررناه واما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على الميتة انه غير مذبوح ومن شانه الذبح ه

[illegible]

عدم المذبوحية ثم لموجب النجاسة معلوم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول لا الثاني وظاهر انه مغاير في الوقت الثاني نفي المعلية بحوج مثل هذه الصورة من الاستصحاب انما هو طبقا للموضوع وعدمه هنا معلوم ليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الاشتباه من يتمسك على وجوده عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء الضاحك المطلق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وقد اوضحنا البيان ان لا يكون هناك استصحاب اخفى فانه ربما نعلم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة الحكم بنجاسة المائع القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا بنجاسة الحيوان الذي مات فيه وقد يحصل فيقال عندهم وجعل في القليل بكون استناد موته الى الوقوع في الماء والى بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم ببقاء الاصليين بنجاسة الصيد وطهارة الماء ولكن قد عرفت سابقا ان طهارة الاشياء ثابتة بالاستصحاب

قوله عدم المذبوحية العارض للحيوة الى المغايرة موضوعه وعلى التغاير تقدير التسليم مبنيا ماكان وحيث الحيوة بكيفية **قوله** ولا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء قال الشهيد في تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا ولذلك صور ثم قال ومنها مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل بعد جرحه بما يمكن ان يكون موته مستندا الى الماء والجرح فان الاصل طهارة الماء وتحريم الصيد حيث ان الاصل عدم حصول شرائط التذكية والاصل ايضا ثبوت الاجزاء لان طهارة الماء تقتضي عدم نجاسة الصيد المقتضي لعدم موته حتف انفه وتحريمه يقتضي علم ذكوته المقتضي لموته حتف انفه فالعمل بهما مشكل لانه كما يستحيل اجتماع الشيء مع نقيضه يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه وموت الصيد يستلزم نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته كما لا يجامع تذكيته وكذلك ترجيح احد الاصليين من غير مرجح ولا يجب ان مراعاة جانب الاحتياط اولى لانه لم يحصل الماء الواجب استعماله حين ان يضيق وقت العبادة المشروطة بالطهارة ولا يجد غير ذلك الماء ويحق ذلك وربما قيل ان العمل بالاصليين المتنافيين واقع في بعض المسائل كالواطئ الزوجة في وقوع العقد في الاحرام فانه يحلف ويبقى طلاق المطالبة بالنفقة ولا له الزوجة بانها والفرق بينه بين ما هنا لان الحكم ببطلان العقد فيعمل بمقتضاه والزوج بالعمد بعمل بمقتضاها واجتماع الحكمين المتنافيين في موضعين جائز واما في مسئلتنا فالعمل بالطهارة يقتضي الحكم بعدم الموت حتف الانف [illegible]

[illegible]

لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا في الرسالة بما حاصله ان صورة الاستصحاب المختلف فيها من النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا راجع بالحقيقة الى اسراء حكم الموضوع الى موضوع اخر يتحد معه بالذات ويغايره بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل الى الحالة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محال النزاع بيان ذلك انه تواترت الاخبار عنهم بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيامة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير ما ورد مخزون عند اهل الذكر ثم علم انه ورد في محال النزاع احكام [illegible]

[illegible]

لما هو حق تعلم انه نجس فيه ثم المرتبين
وايضا فالصنف فيه حلال وحرام ما لم يعرف فيه
الشرب من [illegible]

الشارع بين وفيه بعلانه يقول حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه انتهى كلامه ولا يخفى عليك ما في كلامه فان قوله كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر عام شامل لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة او بيانه في الشرع هل هو طاهر او نجس مع ان الاول يستلزم الثاني الجاهل فان المسلم اذا اعاد فيه مسالمة الذي يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم ردة اليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذي هو مظنة النجاسة هل هو مما يجب التنزه عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط فيه الطهارة او لا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه قد ورد في الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر والفرق بين الجهل بحكم الله تعالى وان كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وبينه اذا لم يكن كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يكون له اثر ودليل عليه وايضا قد عرفت مما مر في القسم الثالث ان الطهارة ما في جميع ما لم يظهر مخرج عنها قاعدة مستفادة من الشرع وايضا فرق بين نطفة الغنم وبين البول والدم والخمر وغيرها مما حكم ظاهر فان النطفة ايضا منها طاهر كنطفة غير ذي النفس ومنها نجسة ومن العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك في بول الفرس هل هو طاهر او نجس وحكمه [illegible]

[illegible]

واعلم ان الشهيد الاول قال فى قواعده البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق اربعة اقسام احدها استصحاب النفى فى الحكم الشرعى الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبرائة
الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب
حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع فى مواضع النزاع كما يقول
الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب لان الاصل فى كل متحقق دوامه حتى يثبت معارض والاجماع على الخارج فيستصحب
الا ان الاصل فى كل متحقق الاصل عدمه ومثله قال الشهيد الثانى فى كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الحال فى القسم الاول فانه قد مر مفصلا وقد عرفت
ان الثانى ليس من الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن الفائدة فى قولنا استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت بالشرع غير ظاهرة لعموم ادلة
الاستصحاب على ما مر فتامل واما الرابع فيجرى فيه ما
يجرى فى الثانى من خروجه عن الاستصحاب ان كان
المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يجرى الاستصحاب
وما قد يستدل به فى بعض المسائل بان هذا الحكم ثابت
بالاجماع والاجماع انما هو الى هذا الوقت الخاص فلا
دليل عليه فيما بعده فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو
غير صحيح فانه يجب التفتيش عن متن الحكم المجمع عليه
هل هو محدد بحد ووقت او حال او هو مطلق غير
محدد فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا
ولا يجدى تحقق الخلاف فى وقت اذ كان متن
الاجماع غير محدد لانه يصير حجة على المخالف ثم
اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا
للمفيد والعلامة من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب
الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما فى ابواب
العقود والايقاعات يظهر عليه انهم فى الاغلب
على الاستصحاب يشهد بذلك شرح الشرائع
للشهيد الثانى وقد صرح الشهيد الاول فى قواعده
باعتباره فى مواضع منها فى قاعدة اليقين ونسب
الشهيد الثانى فى اعتباره فى تمهيد القواعد
الى اكثر المحققين حيث قال قاعدة استصحاب
الحال حجة عند المحققين اكثر وقد يعبر عنه بان
الاصل فى كل حادث تقديره فى اقرب زمان
وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان العقد
الرابع التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت تلازم
حكمين وتحقق احدهما فانه يدل على تحقق الحكم
الاخر والتلازم قد يكون مستفادا من الشرع
كالتلازم بين القصر فى الصلوة والافطار فى الصوم
فى السفر والمستفاد من قوله اذا افطرت
قصرت واذا قصرت افطرت وقد يكون
مستفادا من حكم العقل كما فى ان الامر بالشيء فى وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم الامر بضده فى ذلك الوقت بعينه ولا لزم التكليف بالمحال وهو قبيح
عقلا والقسم الاول يتوقف حكم العقل فيه على ورود خطاب الشرع فيندرج فيما مر بحسب الظاهر فنذكرها ونبين
ما هو الحق فى كل منها فالاول مقدمة الواجب مقدمة

مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين ان الامر مطلق فى الواجب بالنسبة الى السبب دون غيره بل بالنسبة
الى غير السبب محتمل للاطلاق والتقييد وهذا مختار السيد مثلا اذا امر بالصعود الى السطح من غير
تقييد باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يقول بتحقق استحقاق العقاب والذم لو
ترك النصب والصعود جميعا واما قال بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا فمن يقول
بالوجوب يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب والثانى على ترك الصعود او عقاب واحد
على ترك النصب ومن لا يقول به يقول بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثانى
يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف ام من غيره سواء
قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الواجب على هذا الغرض مقيد فنقول اصعد
ان نصب السلم فلو ترك فلا عقاب مع عدم اتفاق وجود النصب اتفاقا فكذا لا عقاب هنا
الا مع عدم اتفاق وجود النصب ولا يجب تحصيل النصب فكذا نصب السلم ايضا يجرى الشق
فى هذا الخلاف هى ان المولى اذا قال لعبده اسقنى الماء من غير تقييد فى اللفظ باتفاق وجود
الماء وحضوره ولا قرينة على ذلك التقييد وكان الماء السقى متوقفا على المشى وكان العبد قادرا عليه
فلم يمش ولم يسق سيده فعند معاتبة السيد بالاهمال اعتذر بان اللفظ كان محتملا للاطلاق
والتقييد ولم يظهر احد الطرفين عندى لم يقبل عذره وذمه العقلاء وما ذلك الا الظهور
الاطلاق الواقعى من اللفظ وارادته منه اذ لو كان ظاهرا فى التقييد او محتملا له ولغيره احتمالا
مساويا لما ذموه ويقبلون عذره لعدم اتفاق المشى ولحضور الماء واحتج السيد بان الوجوب
بالنسبة الى مقدمته تارة مطلق ومشروط فالثابت المعلوم من الامر مطلق الوجوب وهو اعم
من الوجوب المطلق والمقيد ولا دلالة للعام على الخاص لكون الوجوب على تقدير تحقق الشرط
لانه على التقديرين وهذا حكم ثابت وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة
البرائة واما السبب فح ان يوجب علينا السبب بشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب
لا بد من وجود المسبب ويتحقق الجزء ولا يعقل التكليف ح وليس كذلك مقدمات الفعل اذ يجوز
ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تطهرنا كما يجرى فى الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين

والجواب

والجواب انا لا نسلم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق للدليل الذى ذكرناه وقد مر
انه غاية ما افاده دليلكم هو كون الاطلاق ظاهرا ويكون بعد ذلك اصالة البرائة وترجيح الظاهر على الاصل
مقصور على مواضع معينة لا يتعداها وجوابه على ما افاده بعض الافاضل انه يطلق الظاهر على معنيين
احدهما ما يحصل به الظن بشهادة قرائن الاحوال والثانى اللفظ الذى يسبق منه المعنى الى الذهن و
يتبادر منه وان لم يكن نصا فيه وقد يطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا ولا خلاف بين
القائلين بالعمل بظاهر الكتاب والسنة فى تقديمه على الاصل وانما يجرى ما ذكرتم فى الظاهر بالمعنى
الاول فظهر ان الشبهة انما نشات من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام فى المسئلة
انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد قده لانه يدعى الاحتمال بين الاطلاق والتقييد
ونحن ندعى الظهور فى الاول فبعد تسليم الظهور يتم مطلوبنا واما ان الظاهر هل هو يقدم على
الاصل ام الاصل يقدم عليه فكلام خارج عما نحن فيه فظهر مما تلوناه عليك ان المسئلة على هذا
الخلاف انما تكون من المسائل المتعلقة بالالفاظ وحاصلها دعوى الظهور فى لفظ والقطع بوجوب
العمل بالظاهر من جماعة ودعوى الاحتمال من الاخرين ومنع العمل على هذا التقدير هذا حاصل الخلاف
الثالث حجة وجوابها وانما قلنا هذا لان المصنف قده لم يتعرض له واما الكلام فى الخلاف الاول المشهور
فنقول لا خلاف فى ان مقدمة الواجب التى كلا منا فيها لا بد منها فى تحقق الواجب اذ لا معنى لكون
شيء مقدمة لاخر الا هذا المعنى فح ان يكون النزاع فى معنى اخر فيه اما ان اللفظ الامر يدل على
وجوبها دلالة التزامية بينة واما ان وجوبها يستفاد من وجوبه عقلا ولو بعد النظر الدقيق
يحصل من اهل التدقيق ثم ان معنى وجوبها المستفاد من وجوبه هو اما كونها متعلقة اصالة
للخطاب المتعلق بذى المقدمة حتى يكون الامر بالكون على السطح مثلا امرا بنصب الكون ومقدماته
من سبب وشرط او كونها مطلوبة طلبا حتميا بالذات كما ان ذا المقدمة كذلك او ترتب ذم او
عقابين على تركها مع تركه او ذم او عقاب واحد ولكنه على تركها الا على تركه او كون تركها مستلزما
على معنى او كونها متعلقة للخطاب ومرادة ومطلوبة حتما للشرع بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشيء
الذى تعلق به الخطاب الايجابى بالاصالة وكان مطلوبا بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه

وجود هذا الشيء فى نفسه او وجوده المعتبر عند الامر لا يجوز تركه من حيث هو متعلق به وموقوف عليه
لانه لا يصح من الامر الاذن فى تركه من حيث هو كذلك وان كان فى نفسه مباحا اما ذوبانا او ميتا
محرما لانه يجوز ان لا يكون فى شيء جهة من جهة لفعله على تركه فى نفسه ولاجل هذا يكون مباحا
عند الامر ومع ذلك لا يجوز من الرخصة فى الترك من حيث هو وسيلة الى مطلوبه والمراد
طلبه الحتمى وكذا يجوز ان يكون شيء منهيا فى نفسه مطلوب الترك عند الامر ومع ذلك لا يجوز
له الرخصة فى الترك من حيث هو مقدمة للواجب عند الامر اذا رجح الغرض على الفعل ووقع ايجابه
وكذا يجوز فى مثل هذا الواجب التبعى ان يكون ملتفتا اليه مشعورا به وان يكون معقولا عنه
وان يكون مرضيا عند الامر وان يكون مكروها غير ملائم للطبع اذا عرفت هذه الجملة فاعلم
ان دعوى اللزوم البين ينبغى ان لا يصغى اليها ولولا ان عبارة العالم ظاهرة فيها لما جوزنا حملها
على الحد كيف وما يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة للاراء وهو فى استدلال على عدم وجوب
غير السبب فقال لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من الثلث وهو ظاهر انتهى
وانت تعلم ان دعوى ظهور عدم دلالة الالتزامية انما يصح اذا ادعى الخصم اللزوم البين واما
غيره فليس علمه ظاهرا بل ان فرض فبعد الانظار الدقيقة والمشاجرات الطويلة ويمكن ان يكون
منشا توهم هذه الدعوى هو التعبير بالذى اشرنا اليه الا ان مثل هذا التعبير يلائم اللزوم البين
وقريب من هذه الدعوى دعوى وجوبها بان الخطاب اى الكلام الموجه الى الغير للافهام متعلق
بها بالاصالة وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به للامر المخاطب لا يجوز ان يتعلق به
خطابه بالاصالة لان معنى تعلق الخطاب ليس الا ان المخاطب اراد افهام المخاطب مدلوله
ولو كان معنى التزاما ومن لا شعور له بشيء كيف يمكن ان يريد افهام الغير وكذا دعوى لزوم
كونها مرادة ومطلوبة بالذات من طلب وارادة ذى المقدمة بمعنى ان العقل بعد ملاحظة
كون ذى المقدمة مطلوبة بالذات يحكم بان من طلبه كذلك فقد طلب مقدمته ايضا كذلك
مطلقا وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به يمكن ان يكون مع معلوم الفقير عند من طلب
ذا المقدمة بحيث لو استشعر به لرجع عن طلب ذى المقدمة لاجله ولا شيء من الامور المطلوبة

بالذات

بالذات كذلك وايضا قد يكون مع الشعور غير مرضية عند الامر بل مكروهة له غير ملائمة للطبع
حتى ان الامر لو جوز حصول ذى المقدمة من غير اتيان بمقدمة ولو بطريق خرق العادة لمنع
المامور به من اتيانها وما هو كذلك انما يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزما للذم
والعقاب بنفسه والمطلوب بالذات يكون تركه مستلزما لهما بنفسه واما دعوى ترتب الذم و
العقاب على تركها فاعلم انهما اما يترتبان على الشيء القبيح فى نفسه واما من حيث الاطاعة و
العصيان بطريق منع الخلو وههنا لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب ومقدمته ذمان ولا
ذم واحد على تركها لا للقبح ولا للعصيان ولا يحكم العقل ايضا بلزوم عقابين او عقاب واحد
على تركها اذ لا سبيل الى لزوم شيء فعلا او تركا الا من جهة الشرع وليس هناك دليل دال على
ان الشارع اخبر بعقابين ولا يمكن اثبات ترتبهما لاجل ان المقدمة واجبة لان كلامنا على تقدير
ان يكون المراد بوجوب المقدمة ترتب العقاب عليها فى نفسها فلا يمكن اثباته به واما عدم
لحوق الذمين ولا الذم الواحد على تركها للقبح فلان كون الشيء مقدمة لشيء حسن يقتضى ان يلحقه
المدح وقد يكون الذم غير مستلزم لكونه فى نفسه ايضا كذلك مع قطع النظر عن كونه وسيلة الى
ذى المقدمة فالقول بقبح تركها انما يكون لاستلزام تركه لترك ما هو حسن فى نفسه ولا شك ان
العاقل لا يذم بسبب حسن وحده قبيح واحد ذمين متغايرين من الوجه هذا حاصل ما نقول عن
الاستاد الوحيد الذى القاها فى تحقيق هذه المسئلة وفيه تامل لانه على تقدير تسليم كون ترك
المقدمة قبيحا ولو للاستلزام المذكور يكون هناك قبحان فيلزم بهما ذمان وكون جهة القبح فى
احدهما غير متعلقة بشيء وفى الاخر متعلقة به لا يصير سببا لوحدة القبيح ويمكن ان يكون كلامه
مبنيا على منع ترتب الذم على كل قبيح ولا ان المسلم ترتبه على ما هو قبيح فى نفسه لا على ما هو قبيح لاجل
استلزامه للقبيح فى نفسه ولا ريب ان القبيح فى نفسه على هذا الفرض واحد وهو ترك ذى المقدمة
اولا ويمكن على هذا منع كون المستلزم للقبيح قبيحا لان القبيح ما يترتب على ارتكابه الذم وترك المقدمة
ذلك لا يترتب عليه الذم وان كان مستلزما لترك الواجب الذى يترتب عليه الذم اتفاقا والشاهد على
ان ترك الواجب لا ذم لترك كل مقدمة مقدمة بمعنى ان ترك كل واحدة منها علة لتركه ومستلزمة

وقد وقع الخلاف في ان وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته اى ما يتوقف عليه ذلك الشيء اولا فقيل بالتلازم
مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل به اذا كانت المقدمة سببا لا غير وقيل به اذا كانت شرطا شرعيا لا غير والاول
مذهب اكثر العلماء والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن التعويل عليها لضعفها منه م

اليه فاذا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة فترك الواجب وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك البعض
فلزم منه ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة ثالثة ما ترك وترك ما فعل فلزم منه ايضا ترك الواجب فلو كان
تارك المقدمة مستحقا للذم كتارك ذي المقدمة لذم العقلاء ذلك المكلف على ترك كل مقدمة مقدمة
او على ترك المجموع مرة او على ترك بعض معين مرة ثانية وعلى ترك بعض اخر ثالثة مع انا نراهم
يذمونه ذما واحدا على شيء واحد في جميع المراتب وليس هذا الا ان تارك ما يستلزم تركه ترك
الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المتحقق باتفاق العقلاء لا يجوز رجوعه الى ترك المقدمة
دون الواجب لانه لو كان كذلك لما كان ترك الواجب منشأ للذم فلا يكون قبيحا فلا الواجب واجبا
ولا ترك مقدمته مستلزما للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان قبحه انما كان لاجل
استلزامه للقبيح فلا يكون هناك قبيح مطلقا واما الذم والعقاب على تركها لكونه عصيانا
فنقول ههنا نستفسر اذ لو كان تركها عصيانا لحكم العقلاء على من ترك مقدمات كثيرة بعصيانات بعددها
وظاهر انه ليس كذلك واما كون تركها مشتملا على المفسدة فان كان المراد بالمفسدة ترك الواجب الاصلي
اعني ذا المقدمة الذي تفوت مصلحته بفوته فنقول به وليس محلا للنزاع اذ ليس مقدمة
الواجب الا ما لا تتحقق مصلحة الواجب الا بفعله وتفوت بتركه وان كان المراد غيره فلا نسلم
ان ايجاب شيء ان ترك مقدمته مشتمل على مفسدة كذا وكذا ولم يدل عليه احد ايضا فلم يبق الا
الاحتمال الاخير وحاصله ان من يوجب ويلزم ويطلب شيئا بالارادة الحتمية ويقصده قصدا
بالذات فهو يحب بل ويريد لمقصوده مقدمات لا يتحقق هو الا بها وانه لوازم لا تنفك
عنه بل تنفصل تلك المقدمات وهل انت راض بلوازمه لقال نعم ان لم يوجد الا بها ولا ينفك
عنها ولا رخصة مني في ترك ما يتوقف عليه مقصودي الحتمي ولا ينافي هذا ان ينهى عن المقدمة
او عن ذي المقدمة لو قيل له ان بعض تلك المقدمات او اللوازم منه معصية كذا وكذا اذ يجوز ان
يقول لم يكن لي شعور بان لمطلوبي مقدمات ولوازم وكذا بتلك المقدمات واللوازم ايضا
فاذا كان الامر على ما تقولون فلا تفعلوا هذا بالنسبة الى من يكون في حقه الغفلة واما من يحيط
علمه بجميع مقدمات الفعل ولوازمه وكونه مريدا لها وطالبا اياها بالتبع فنظر ان غايته ما يلزم

علمنا

كما يتوقف على تقدير عدم وجوب المقدمة يكون تركها جائزا فاذا ترك فان بقي التكليف بذي المقدمة كان تكليفا بما لا يطاق والا يلزم خروج
الواجب عن كونه واجبا وهو محال وهذا الدليل عليه المولى التهم وعليه يدور اكثر ادلتهم والجواب ان هذا الجواب لا يتم اما ان يكون موقتا او لا وعلى الاول
فان تضيق الوقت يجب لوازم المقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة لا مستقبلا ولا في الحج في المحرم مثلا فنختار عدم بقاء التكليف قوله يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا قلنا نعم ولا يلزم منه ان لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج مثلا في غير ذي الحجة ليس واجبا فان قلت نحن نقول
من استطاع الحج وترك المشي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة وهو في بلد بعيد لا يمكنه ادراك الحج في هذه السنة وجب عليه الحج في
هذه السنة يلزم تكليفه بالحج عادة والا يلزم خروج الواجب في وقته عن الوجوب قلت لا نسلم وجوب الحج في هذه السنة في وقت محال الاعادة

فالتكليف برح ينصرف الى التكليف بادائه عم
بعدما بعد وقته فنختار عدم بقاء التكليف و
ليس الا خروج الواجب بعد وقته عن الوجوب
ولا استحالة فيه بل يتحقق الاثم ح وان كان
الوقت متسعا لم يكن الواجب موقتا فنختار
بقاء التكليف وليس تكليفا بالمحال لانه يمكن
الاتيان بالمقدمة بعد منه م

[illegible]

على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة
وقسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع ظاهر الفساد لمن سمع
الماهر مرارا ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن دخول قول المعصوم في اقوال
المجمعين **قوله** كما يتوقف آه لا يخفى ان المستدل بهذا الدليل ان اراد انه يثبت به الوجوب بالاصالة
فلا ينهض على من يقول بالوجوب بالتبع كما قلناه اذ يكفينا ان نقول على تقدير عدم وجوب المقدمة
بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع والظاهر انهم ما كانوا ملتفتين
الى ان الوجوب منقسم كما ذكرنا بل حصروا الوجوب في الواجب بالاصالة فظنوا ان ما ليس بواجب
لا بد ان يكون جائز الترك عند الامر الموجب ومبنى هذا الدليل واساسه على هذا الظن واما نحن
فنقول اذن الامر الموجب في ترك مقدمة مطلوبه الحتمي من حيث هي مقدمة له ينافي طلبه الحتمي
ثم ان اذن وترك المكلف لا لاجل اذنه فما فيه على فوت الواجب منه لذمه العقلاء وليس هذا الا
لانهم يريدون ايجاب ذي المقدمة مستلزم لايجاب مقدمته يعني انه لا يأذن في تركها وان لم يأذن ايضا
لا باحته **قوله** والجواب آه اجاب صاحب العدة عن هذا الدليل بما توضيحه هو انا نختار بقاء التكليف
فنقول الكلام في المقدور كان المفروض كون ذي المقدمة مقدورا وانما يتعلق به التكليف والمقدور لا
يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته لانه يعرض له الامتناع بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته
كما لو اختار المكلف بعد فعل المقدمة ترك الواجب او لم تكن المقدمة له لانه فان الواجب بعد اختيار
تركه يصير ممتنعا من هذا المكلف المختار للترك فيمتنع ولا يبقى التكليف به وح الحال هنا انه تكليف
بما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشيء ليس تحت قدرة المكلف اصلا وبالجملة كان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الامتناع به لا ينافيه واما جواب المص فحاصله ان بعد ترك المقدمة
اختيارا لا يخلو اما ان يمكنه الرجوع عن اختيار الترك الى اختيار الفعل والاتيان بالمقدمة ثم بالواجب
او لا فعلى الاول نختار بقاء التكليف وليس الامتناع بسبب الاختيار علة للتكليف بما لا يطاق كما مر
كيف ولو كان كذلك لم يتحقق عاص لانه باختياره الترك يمتنع عليه الفعل فهذا انما يكون في الواجب
الموسع او غير الموقت وعلى الثاني نختار عدم التكليف لانه بعد ما ترك المقدمة باختياره صار

على انه يمكن جريان هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا اذ لو ترك المكلف فتم
واستدل ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الاتيان بالمشروط
فقط اتيانا بجميع ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فيلزم خروج الشرط الشرعي عن كونه
شرطا منه م

الواجب مقيدا والواجب المقيد لا يكون مكلفا به عند عدم حصول مقدمته مثلا اذا كنا على
مسافة عشرة ايام الى مكة وحصل لنا الاستطاعة فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق وهو
مقدمته لا مطلقا بل المشي الذي لو لم يحصل لم يكن للمكلف ان يأتي بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي
يكون قبل اليوم الثامن والعشرين من ذي القعدة مثلا فاذا وقع كل في هذا اليوم فيمنعها
بعده لا يمكن الاتيان بمشي يكون قبل اول هذا اليوم لاستحالة اعادة المعدوم وان شئت قلت
الحج بالنسبة الى المشي مطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد لانا امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك
زمان لو مشى المكلف فيه الى مكة لادرك الحج وبعد مضي ذلك الزمان لا يتحقق الشرط فلا يجب
الحج فلا يجب ولكنه يلحقه الاثم اذ يصدق عليه انه ترك الواجب لتركه المقدمة التي كانت
تحت قدرته وهو المشي حين صدق عليه ما ليس تحته وهو بقاء الزمان المعين والتحقيق ان التكليف
ان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف به في الواقع بحيث لو علم
المكلف من حال الامر ان الغرض لا يتعلق بالمكلف به اما لاستحالة تركه او لامر اخر لخطيه فالحق انها
ملزم بقاؤه مع فرض اختيار المكلف ترك المقدمة سواء في ذلك الموقت المضيق والموسع وما لا وقت
له لانه يعلم من العالم بعدم وقوع مشي البدن ان طلبه طلبا حتميا اذ غيره وان كان عبارة عن الطلب
الذي يكون الغرض منه الابتلاء والاختبار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
فيخرج ما بالقوة من قبول التكاليف وعدمه الى الفعل المترتب على كل منهما اثره من الثواب
والعقاب فالحق اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي لحسنه كون المكلف به تحت قدرة
المكلف في الجملة وعروض الامتناع اذا كان بالاختيار يدخل فيه كما عرفت هذا اذ ترك المشي
لا يقصد بالتكليف بما لا يطاق وكان صاحب العدة ومن تبعه لما كان نظرهم الى هذا التحقيق وان
الحق هو الثاني بالنسبة الى التكاليف الشرعية لم يفصلوا كما فصل المحقق وكانه هو المتبادر
لان لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يرجع الى طائل فتدبر **قوله** على انه يمكن جريان هذا الدليل
بان يقال على تقدير وجوب المقدمة لو تركها فاما ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او يبقى فعلى
الاول يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق كما لزم عند عدم

وجوبها

والجواب منع الشرطية لان المتأخر من الشرط لا يتأتى الا بفعل الشرط فليس اتيانا
بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط المتوقف وصف التأخر في الشرط ح
ح منه منه م

وجوبها لان ترك المقدمة لو صير الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه لان
حكم الشارع بان المقدمة واجبة لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته فصار غير مقدور وكما
فرضت نعم يقبح العقاب على ترك الفعل من الامر على تقدير اذنه في ترك المقدمة من حيث
هي مقدمة ولا يقبح على تقدير الايجاب واين هذا من التكليف بما لا يطاق **قوله** والجواب منع
الشرطية آه اقول اجاب استادنا الكل وحيد العصر على ما نقل من الرسالة بان مختار
الاتي بالمشروط بدون الشرط غير ات بتمام المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لان يكون
المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية
فتنتفي الماهية المخصوصة ومع كون الشرط ما يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون نسبته الى
المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والعرفي ليس لا ان يتحقق المشروط ههنا
بدون الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كك وهو رد
هذا العرفي لا يكفي للحكم بالوجوب باحدهما دون الاخر فالعرفي يحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة
مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المامور به حقيقة الاركان المعينة من غير خصوصية
اخرى ثم اذا خاطب الخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمامور به في الخطاب
السابق حقيقة الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المخصصة بكونها صادرة من المتطهر ولا يلزم
وجوب الطهارة اذ هي مما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزئه وايجاب الشيء لا يستلزم
ايجاب ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان تكون الخصوصية واجبا عليحدة اذ ليس
الواجب الا الطبيعة المخصصة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بصلوة المتطهر سلم لم يلزم ان يكون طبيعة الصلوة
واجبا عليحدة وكونه طاهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج او في العقل
لا اجزاء في العقل ولا يعاقب بان كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة او فعلنا
الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على
ترك الوضوء انتهى الا ان القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات معه وما مر من عليه بانه قد
ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر

وهذه المسألة بادلتها من الطرفين مذكورة في كتب الاصول كالمعالم وغيره والمعترض سيظهر من الجانبين الا انا المتتبع لعدم الاطلاع على الملح والذم
الوارد في الاخبار والايات القرانية على فعل مقدمة الواجب وتركها لحصل له ظن قوي بوجوب مقدمة الواجب مطلقا واعلم انه قد يطلق المقدمة
على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف في وجوب هذا القسم من المقدمة لانه عين الاتيان بالواجب بل هو
منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك
ولما صعف ادلتهم المذكورة على وجوب مقدمة الواجب فالفائدة في التعرض لحال مقدمة المندوب والحرام والمكروه مثل تم متن

عبارة من امثال معينة نعم مع هيئة اعتدالية لا يمكن تحصيلها الا باتحاد سببها فيكون التكليف بالصلوة
المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف
بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى واجاب بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد حققه في
الرسالة قوله الا ان المتتبع اه ان كان بجميع المقدمات بدعا او ممنوعا عليها فهم الامر و
يرتفع النزاع اذ الغرض من هذه المسألة هو العلم بحال المقدمة التي لا مدح ولا ذم عليها صريحا في لسان
الشرع وعلى هذا الغرض لا حاجة الى الابهام وان كان بعضها كذلك كما ادعاه المحقق القدوس بان الحل
كان يجب مع ملاحظة جميع الشرعيات وتعريف الجمعات في الحكم واكثر ابواب الفقه فهذا ان ادعى
للقطع فحصول اليقين بما اتلاه كل المقدمات لجلها من هذا الاستقراء وان ادعى الظن كان فيه عن
حصوله ايضا كيف يكون معتبرا منا من لا يعمل بالظن على الاطلاق بل ما اتفق على اعتباره ومن هذا
النقص قال الفاضل الشيرازي في حاشية شرح المختصر الواجب قد يكون اصليا بان تعلق الامر به
وصريحا مقصودا ولا يكون والاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا ريب
فان مقدمة الواجب اذا كان من قبيل القسم الاول بان تعلق به امر اخر صريحا كالوضوء واجب انما
النزاع فيما لم يتعلق به صريح امر اخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له انتهى ما اوردنا
منها لا بد لا معنى لشرطية الشيء شرعا الا امر الشارع بالاتيان به من الاتيان بالواجب المشروط به فكل
شرط شرعي فقد تعلق به امر اخر غير الامر المتعلق بمشروطه بل هو مستفاد من شرطيته للواجب فان
الشرعي الذي لم يتعلق به صريح امر اخر لا يكون متصفا الا ان يقول الشرطية خطاب الوضع وليس صريح
الامر بمعنى ان الشارع حكم بان صحة ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه وظاهر هذا بجواز لا ينفي ايجابه
ما لم يثبت وجوب مقدمة الواجب واعلم ان بعض الفضلاء ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب
من القائلين بوجوب المقدمة ومن النافين وقال بعض الاعلام قدس سره كان الاجزاء ايضا من النزاع
فيه وان الاتفاق الذي ادعاه كانه ليس بمعتمد بل الظاهر جريان الخلاف والمعنى المشهور في الجزء
ايضا الا المعنى الذي نقل عن السيد المرتضى رح قوله واعلم انه يطلق المقدمة اه قال الفاضل
المذكور في حاشيته فائدة مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة

اوعقلا

اوعقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب وحصوله من المكلف فهو على قسمين
احدهما ان يكون لا لتباس بالغير حيث ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان بدون عادة
الا مع الاتيان بذلك الغير حيث الاتيان به للتيقن بحصول الواجب هكذا قيل واولى ان يمكن ادخال هذا
فيما لو يتوقف عليه الواجب في الخارج بان يجعل التوقف عاديا هذا اظهر فالاول كالاتيان بالصلوات
الخمس اذا ترك واحدة ونسي ولم يدر تعيينها والثاني كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وكستر شيء
من الركبة لستر الفخذ منه من جعل العورة ما بين السرة والركبة وكصوم جزء من الليل في الصوم فلو
اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرم عليه لان الواجب هو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن
الا بالكف عنهما معا فحرمة احديهما لانها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال احديكما طالق حرمتا ايضا
اذا لم ينو احديهما على التعيين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احديهما اشتبها احتمل كل منهما الحل والحرمة
والاجتناب عن الحرام واجب وهو على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان
الاجنبية في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة
اقول القسم الاول وان كان مذكورا في غير واحد من كتب الاصول ولكنه عند التامل ليس بسديد لان
تحصيل العلم اليقيني بصدور الواجب عن المكلف ان كان واجبا فيصدق على مقدمته انه مما يتوقف
وجود الواجب اعني العلم المذكور عليه في الخارج عقلا او عادة او شرعا والا فليست مما نحن فيه بل هي
مقدمة لامر غير مطلوب لم يتعلق به امر واجب وليس مثل هذا مما ينازع فيه بان ايجاب الواجب هل هو
عين ايجاب مثل هذه المقدمة او مستلزم له ثم انك قد عرفت نقل الاتفاق على وجوب تحصيل
اليقين بالبراءة اذا كان شغل الذمة يقينيا سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب مطلقا ام لا واما دعوى
ان مقدمة تلك التحصيل واجبة اتفاقا كما ادعوى من غير حجة على الظان ان الخلاف جار فيها
ايضا وقال العلامة في بحث تعدد ما يتم وجوب المقدمة مطلقا ومن هذا الباب ايجاب الصلوة الى اربع جهات
عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يعين الطلاق وقلنا
بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ما له صلاحية التاثير في الطلاق الى الاحزمة والدرفين
لان الموجود قابلة للقول بالاباحة وحاصله ان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل

والثاني النهي عن الشيء عند الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر
بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده الخاص لكنه بعد الاتفاق على النهي عن
الضد العام اي ترك الواجب وادلة الاستلزام ضعيفة
كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فلا
فائدة في ذكرها م

مبهم بقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه
بالتعيين وقال شارحه هذا فرع على المسئلة المتقدمة وهو استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب
ما لا يتم الا به اذا عرفت هذا ظهر لك ان ظاهر كلام العلامة رح ان هذا القسم من المقدمة من حيث
هي مقدمة مع قطع النظر عن النص والاجماع محل الخلاف فيه محل نظر قوله الثاني النهي عن
الشيء عند الامر بضده الخاص اه اعلم انهم سموا الضد العام ضدا خاصا وعبر بعض بالعام الترك
ثم سموا احد الاضداد الوجودية لا بعينها اخرى ومرجع الثاني الى الضد الخاص من حيث بل هو عينه
كما قيل لان من قال بالاستلزام لم يقل بان الامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضد خاص معين
من حيث هو امر معين بل قال انه مستلزم للنهي عنه من حيث هو داخل تحت هذا العنوان ولا شك
ان هذا العنوان اعني ضدا خاصا هو بعينه احد الاضداد الوجودية لا بعينه فتسميته عاما لا نقسام
وعلم لعينه كما ان تسمية الترك عاما للتحققه في ضمن جميع الاضداد الوجودية ثم انهم نقلوا
الوفاق على ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن تركه لان معنى الامر هو الطلب الجازم ومن معنى
الجزم هو المنع من النقيض اعني الترك وانما اختلفوا في الاضداد الخاصة فقيل بان الامر بالشيء
عين النهي عن ضده وقيل انه يستلزمه استلزاما عقليا بمعنى انه لا يتم بل لازم من مقصود الامر
وقيل بل معنى بمعنى ان العقل يحكم به ولو بوسائط كثيرة قد يخفى على غير اهل النظر الدقيق وقد
قيل ان الخلاف في العينية والغيرية ثابت في الضد العام اعني الترك ايضا وكان دعوى العينية
في الموضعين لضعف كدعوى الاستلزام المنطقي في الموضع الثاني لما عرفت هذه فاعلم ان عمدة
ادلة من قال بالاستلزام هو ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص فكل ما
يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون ترك الضد واجبا وهو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام
ما تقدم من تحقيق معنى وجوب المقدمة وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات
وبالاصالة فنمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق سنوح وان كان المراد طلبه بالتبع فنحو ذلك
غير لا ضير فيه اذ غايته ما يلزم منه انه يجتمع فيما هو ضد لواجب معين كالصلوة مثلا الحرمة التبعية
مع الاباحة الذاتية او الوجوب او الندب او الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين

من الاحكام

والحق عدم الاستلزام
للاصل م
م

من الاحكام الذاتية في شيء اذا كان بجهتين مختلفتين جائز لا منع منه فضلا عن ذاتي وتبعي
واما ترتب العقاب والذم والفساد لو كان النهي عنه عبادة مثلا واثال هذه الامور من لوازم الحكم
الاصلي هذا على تقدير تسليم ان يكون فعل المامور به موقوفا على ترك ضده فقد قيل لعل من
قال فعل احد الضدين انما هو ترك الاخر من غير توقف وتحقيق هذا المقام ايجاب رد حقيقة من كونه
في المعالم وحواشيه ولكن لا ثمرة لها في استنباط الحكم الفرعي ولهذا ما تركنا ذكرها قوله والحق
عدم الاستلزام للاصل اقول لا ادري ما اراده بالاصل ان اراد به الدليل فلا بد من بيانه وان
اراد به الاستصحاب فمع ان العبارة الظاهرة ان يقول ان الحق عدم الاستلزام لان الاصل يرد
عليه ان المراد بعدم الاستلزام ليس هو النفي المحض والليس الصرف للممكن الحادث بل المراد
ان لعبد تحقق الامر من الامر الذي من شانه الاستلزام في بادي النظر هل هو كذلك في الواقع ام لا ولا
شك ان لا يقين هناك بعدم الاستلزام حتى يستصحب واما الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء
اريد بالراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى له في هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما قاله
صاحب المعالم حيث استدل على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام ضعيفة والاصل عدم دليل
صالح سواها واورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا على الدليل وهذا لا يكفينا بل
لا بد من دليل على العدم واجاب الفاضل المدقق بان هذا مبني على ان عدم الدليل دليل ظاهري
على عدم الحكم اذ الاصل براءة الذمة عن مقتضى النهي عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي
ظاهرا لا واقعا وهذا هو مستند الاكثر ادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم الواقعي
في كثير من الاحكام فلا يتجه ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر انتهى كلامه
ونذكر امرا وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر مسائل الاصول ظنية واول ان كانت المسئلة
المتنازع فيها هي المسئلة الحقة هل هي مشغولة بالكف عن شيء عند الامر بضده ام لا فالمسئلة مظنية
لان القائل بالاستلزام يدعي القطع بالاستلزام والنافي يستدل هكذا اني لم اجد دليلا صالحا على
الاستلزام القطعي فضعف ما استدل به وعدم وجدان شيء سواه وكل ما لم اجد عليه دليلا
صالحا فالذي يقدر بثبوته الا لسخافة تكليف الغافل وجميع هذه المقدمات قطعية نعم لو كانت

ولانه لو كان كذلك لتواتر لانه من الامور العامة البلوى على ما قاله الشهيد الثانى انه لو كان كذلك لم يتحقق اباحة السفر الا اوحدى الناس لمنافاته غالبا لتحصيل العلوم الواجبة بل قلما ينفك الانسان عن شغل الذمة بشى من الواجبات الفورية مع انه على ذلك التقدير يوجب لبطلان الصلوة الموسعة فى غير اخر وقتها او لبطلان النوافل اليومية وغيرها فلو كان الامر بالشى مستلزما للنهى عن ضده الخاص لجاز عنهم النهى عن اضداد الواجبات من حيث هى كذلك والتالى باطل على انه لم ينقل احادا ايضا وبعض المتاخرين غير العبادة فى الدعوى وقال الامر بالشى يستلزم عدم الامر بضده ولا الزم التكليف بالمحال فيبطل الصلوة اذا كان عبادة

منه رحمه

المسئلة هى ان الامر هل طلب بامر وترك ضده المامور به فى الواقع ام لا فعلم وجدان الدليل بعد التامل والفحص يفيد الظن بالعدم فى الواقع اذ من البعيد ان يكون هناك دليل عقلى ظاهر عند الكل ولم يظفر عليه احد من الفضلاء المتوغلين مع عثورهم على ما هو اخفى وادق ما اخذ من تلك المسئلة وكذا الحال فى دليل النقل هذا مع ان الحق ان اكثر مسائل الاصول غير مسئلة الى الظنيات التى لا شاهد على اعتبارها قوله ولانه لو كان كذلك لتواتر اه حاصله ان اكثر المكلفين فى جميع الاوقات او اكثرها محتاجون الى ان يعلموا حال اضداد ما امر وانه لا ينفك عنهم خالين عن واحد منها او محتاجون الى الاشتغال بها قبل يكونون مامورين به وان كان بطريق الاستحباب فلو كان هناك استلزام لصرح الائمة به فلو كان كذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعى على نقله اذ ليس كذلك بل لم ينقل بطريق الاحاد ايضا علم انه لا استلزام فى الواقع اقول فيه نظر ظاهر اما اولا فلان ما ذكره لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية التى يحتاج الى معرفتها المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفى كونه لازما للمعنى اللفظ ولو بوسائط ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل امر ورد من الشارع بشى فهو متضمن لحكم بالنهى عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهى المفهمى ايضا كذلك وان كان من طريق الاحاد فالنهى ايضا كذلك قوله وبعض المتاخرين غير العبادة اقول قال شيخنا البهائى قدس سره فى الزبدة ولو ابدل النهى عن ضد الخاص بعدم الامر به لكان اقرب وقال الشارح الفاضل الجواد اقول قد عرفت ما فى استلزام الامر بالشى النهى عن ضده فلو ابدل النهى عن الضد بعدم الامر ليرجع الكلام الى ان الامر بالشى يستلزم عدم الامر بضده لتم المط وهو بطلان الضد الخاص لانه حينئذ يرجع لتعلق الامر به وتعلق الامر بالضد حينئذ لا يستلزم تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالاخر وح يبطل الضد لو اتى به فى حال الامر بذلك الشى لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون صحيحا اللذة ولا مسقطا للتكليف اذ الامر يستلزم الاجزاء وهذا وجه ما ذكره المحشى وفيه نظر لظهور ان الكلام فى الضد الخاص من ان استلزام الامر بالشى النهى عن ضده العام ما لا ريب فيه وظاهر الفاضل

بان الامر

بان الامر بالشى لا يستلزم النهى عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف وهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به فيحكم بالصحة وعلى هذا فلا وجه لا فى تغيير ما ذكره على انه كما يمنع من كون الضدين واجبين واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع فى ان يقول الشارح اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسع الاخر وح فلذا ان يفعل احدهما وهو المضيق وبعض الموسع لانه وقته موسع فان التكليف بالاتيان نعم يتم ذلك فى المضيقين فان قيل وجوب الموسع فى وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه فى جميع الاوقات ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كونه احدهما موسعا لان توسعه وذلك لا يعقل مع وجوبه فى وقت المضيق نعم لو وجب بعد ولم يجب فى وقته لتم الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلت ليس معنى وجوبه فى وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق فى ذلك الوقت بل [illegible] انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشى لا يستلزم النهى عن ضده الخاص فان المامور به حتى الادمى المضيق لو اوقع الصلوة فى هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر به لا يقال فعل الضد متوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى شى واحد شخصى وهو باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود منها التوصل الى فعل الواجب فهى وسيلة ومحصلة له ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها على وجه منهى عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير اعادة السعى بوجه سائغ وهذا يدل على ما قلناه والظاهر ان الاتيان بالفعل المنهى عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه فلا اجتماع اقول ما افاده فى دفع الرد المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة كانه استفاده من المعالم وفيه ان سقوط الوجوب ح لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد

وغيره فيه نظر يكشف ما سنتلوه عليك فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل منها اما مضيق او لا فالاقسام اربعة فالموقت الموسع كالظهر مثلا والموقت المضيق كالصوم وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق على القول وغيره مما وقته العمر وغير الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد فاداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول قوله الامر بالشى يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح فى الواجبين الموسعين مطلقا اذ لا يتوهم فيه انه تكليف بالمحال وهو ظاهر واما فى المضيقين الموقتين فالمدعى حق الا انه لم يرد فى الشرع شى من هذا القبيل الا ما نقضى به ناذر المحلف كان اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان يبقى من الوقت بقدر فعل احدهما ولكن لا يخفى انه ح لا يمكن الاستدلال على بطلان احدهما لتعلق الامر بكل منها ولا يتفاوت كون احدهما اهم من الاخر منه رحمه

فعلها بل الجواب الحاسم لمادة الاشكال منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما فعله فى المعالم الثانى منع كون ملزوم المحرم محرما وان فعله صاحب المعالم كيف ولو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا مع انه غير قائل به بيانه ان ترك الواجب حرام وترك اى مقدمة من مقدماته علة او سبب له كما ذكره وان كان فعلها شرطا غير سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول وان كان ترك المقدمة حراما كان فعلها واجبا مع انه لا يقول بوجوب مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور به وان كان علة وسببا لتركه كما انه شرط لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته للثالث منع استحالة اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعى بل المستحيل اجتماعه مع الوجوب الاصلى الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع بجهتين مختلفتين لان كون المامور به واجبا معينا فى ذلك الوقت انما يقتضى تحريم الصارف عن المامور به من حيث وقوعه فى ذلك الوقت اى تحريم ايقاعه فى ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هى ووجوب الصلوة موسعا انما يقتضى وجوب ماهية ذلك الصارف الذى هو مقدمة ذلك الواجب الموسع لتوسع ما يتوقف عليه فيتعلق الوجوب بماهية الصارف من حيث هى وبلا ملاحظة خصوصية الزمان معه ويتعلق الحرمة بخصوصية ايقاعه فى الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع واحد ولا فساد فيه قوله فالاقسام اربعة بل تنقسم الاقسام المحتملة بحسب التركيب الثنائى الى عشرة كل مع مثله وهو اربعة اقسام ومع غيره وهو ستة وبقى المحشى حكم ستة منها فقوله الواجبين الموسعين مطلقا اشارة الى ثلثة الموسع الموقت مع مثله وغير الموقت كذلك وموقت الموسع مع غير الموقت وصرح بحكم المضيقين الموقتين وهما قسمان واشار الى قسمين بقوله واما فى الموسع مطلقا اشكال كان موقتا ام لا والى قسمين اخرين بقوله وكذا الكلام فى الموسع مطلقا والمضيق غير الموقت وذهب عنه قسم وهو حكم المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت و يمكن ان يكون نظره فى تخصيص اسقاطه والظاهر ان حكم هذا القسم وجوب تقديم الموقت فى وقته والاخر فى خارجه لاختصاص الموقت بالوقت فى نظر الشارع ومع ترك الموقت فى وقته يكون المكلف مخيرا فى تقديم ايهما شاء اذ لا علم بطلب الشارع ايا منها على التعيين حال ان لا يكون هناك دليل دال على تعين

بالخروج التخيير ويتحقق الاثم كما ذكره الناظر بسبب تعيين بل لا يبعد ان يق بوجوب كل منهما فى هذا الوقت ايضا لا يلزم التكليف بالمحال لان حقيقته انما فعلهما فى هذا الوقت انما هى بالنظر الى ما قبله لان نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة اول الوقت ووسطه كان الفعلين الا الواجبين فى اول الوقت ووسطه متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف بالمحال لكون الوجوب فيهما على التخيير بحسب اجزاء الوقت فكذلك اخر الوقت ايضا والحجة بعد علم جواز التاخير عنه لا يرفع التخيير بالنظر الى ما قبله من اجزاء الوقت فان قلت اذا قصر المكلف ما حتى الواجبين الموسعين حتى لا يبقى من وقتهما الا بمقدار فعل احدهما فان وجب كل منهما معا فى هذا الوقت ووسطه واخره نسبة واحدة فكما لا يتوهم التكليف بالمحال فى الاولين فكذلك فى الاخر واما فى المضيقين الغير الموقتين كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين مثلا اذا اقتضا قاما

وقت قضا الوقت وهو المتبع قوله بل الخروج التخيير اه اقول اذا امر الشارع بفعلين موقتين موسعين من غير ترتيب فقد جوز ايقاع كل منهما فى اول الوقت ووسطه واخره ولم يجوز التاخير عن اخر الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله لان هذا هو مقتضى التوقيت فمعنى التخيير فى اول الوقت هو انا ان شئنا اتينا بالواجب فيه وان شئنا اتينا به فيما بعده ومعناه فى الوسط هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفى اخر الوقت هو التخيير بين الفعل فيه والترك مع الفعل فيما سبق فكل من الواجبين مامور به فى كل جزء من الاجزاء الثلثة من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به لكان ممتثلا اتيانا بما هو مقتضى الامر فلو ترك المكلف حتى يبقى من الوقت شى لا يسع الا واحدا منهما فح لا يمكنه الاتيان بهما جميعا بفصل له جزء اخر بين الواجبين ان شاء فعل هذا وترك الاخر وان شاء عكس الامر ولم يكلف الامر ابتداء بايقاعهما معا فى هذا الجزء الذى لا يسعهما اذ هو تكليف ابتداء بالمحال فلم يقل به احد منا فان شئت قلت هو مامور بايقاع واحد منهما فى الجزء الاخير من الوقت على حسب اختياره وايقاع الاخر فيما تقدم ولما تركهما حين ضاق الوقت ولم يمكنه الاتيان بهما فلحقه الاثم باعتبار ترك ما يختاره تركه فى الجزء الاخير مع عدم فعله فى الجزء السابق عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما عن اخر الوقت ولما تركهما فيما تقدم فلا بد من ان يا بهما قبل خروج الاخر فيكون مكلفا بالاتيان بهما معا فى اخر الوقت الذى لا يسعهما وليس مخيرا بين الفعل والترك سلما موقتا لان التخيير فى الجزء الاخير انما هو بين الفعل والترك فيه مع الفعل فيما تقدمه وقد فات ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال ولكنه ليس تكليفا ابتداء بل نشأ من سوء اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ لو عوقب على الحال هذه على ترك واحد منهما لما عد العقلاء هذا العقاب قبيحا قوله بل لا يبعد اه ظاهره ان هذا مقابل للتخيير فمقابلة لان هذا مقتضى كلمة الاضراب وحاصله على ما يستفاد من السؤال الذى سيذكره بقوله فان قلت اذا قصر المكلف اه انه لا يبعد ان يق بوجوب الواجبين معا فى الجزء الاخير من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان معنى وجوبهما معا فيه هو انه لا يجوز تاخيرهما عنه لانه كما يجوز فعلهما فيما قبله بل المكلف مخير ان شاء فعل كل واحد منهما فى الاول والوسط وان شاء فعله فى الاخر لان مقتضى التكليف اه

يكون مكلفا بالحج ولا يجرى امكان ايقاعهما قبل هذا الوقت لان الغرض انه فات قلت وجوبها فى هذا الوقت لا اطاق السابق الذى تسع الجزء الاول اه

فعل اول وقت وجوبهما قبل ان يمضي زمان يمكن فعل احدهما فيه لا يجوز ان يكون كلاهما واجبا عينيا للزوم التكليف بالمحال بل يكون وجوبهما تخييريا
ان لم يكن بينهما ترتيب فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما ايجاب الامر بالآخر الموقت تساويا في الاهمية واما اذا مضى من اول وقت وجوبهما
بقدر فعل احدهما فقط فالاحتمالان المذكوران وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على كل تقدير ترك ما ذكر منهما
الثاني مع امكان فعله سابقا وكون وجوبهما في كل جزء منه حيث ان النظر الى ما بعد اخر علم جواز تأخيرهما واما النظر الى ما قبله لامكان فعلها قبل ذلك
تعديه فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما ايجاب الامر بالآخر اما على الاول فلان الامر باحدهما على التخيير لا بهما معا حتى يتوهم التكليف بالمحال لكن مع
تحقق الاثم بترك ما ذكر لتقصيره بالتأخير واما على الثاني فللعموم [illegible] الموسع [illegible] الوقت المضيق لما صار سببا لوقوع هذا الواجب المضيق
فيه صحيح من ان يكون ومثلهما الواجب الموسع

[illegible]

فان مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنبيه المناط القطعي كما اذا قيل لرجل صليت مع النجاسة فيقول له
اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي والصلوة الثالث ما لم يقصد عرفا من الكلام و
لكن يلزم المقصود [illegible] وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله [illegible] والمرضعات [illegible] فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فان المقصود في الاولى
[illegible] وفي الثانية بيان مدة الفصال فلزم منهما العلم باقل مدة الحمل ويسمى بدلالة الاشارة وحجيتها ظاهرة اذا كان اللازم قطعيا
مق م

[illegible]

عليه التعليقات في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمسكوت عنه كتحريم التافيف فانها مدل على حكم الضرب وهو الحرمة وهما غير مذكورين وكاية التوكيل فانها تدل على مجازاة ما فوق الذرة وهو عليهما غير مذكور ثم ان كان حكم المسكوت عنه موافقا للمذكور نفيا او اثباتا فالمفهوم موافقة والا فمفهوم مخالفة والاول يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب نقل عن العلامة الشيرازي انه قال انما سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما ينبهم منه على سبيل القطع وهذا كذلك ولحن الخطاب لانه معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم ما يسبق منه الى الذهن سمي بهذا الاسم استعارة لانه كان معنا ما انتهى وعن ابن زيد اللغوي انه قال لحنه بهم ولحنه بهم والظاهر يعتبر في المفهوم ان لا يكون في كمال الظهور بل يكون محتاجا الى اعمال الفطنة ولو قليلا ثم ان هنا خلافين احدهما في انه هل يشترط في مفهوم الموافقة ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور ام يكفي المساواة ومثال الاول قد مر و الثاني كقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية حيث دلت على تحريم الاكل وهو مساو مع الاكل في الاتلاف ومنهم من يسمي ما فيه الاولوية بفحوى الخطاب وهذا بلحن الخطاب والشهيد الثاني قدس سره شرط الاولوية في قواعده ومنع حجية المساوي وثانيهما في ان دلالة الحكم الى المسكوت عنه هل هو من طريق القياس اي الحاق فرع كالضرب باصل كالتافيف في الحكم كالحرمة بجامع هو الاكرام لكون اقتضائه لحرمة الضرب اشد وابلغ من اقتضائه لحرمة التافيف ام هو بدلالة اللفظ اي يكون مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم على الاخص الى الحكم عليه وعلى ما فوقه قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه المنقول اليه المنع من جميع انواع الاذى وعليه فتنقيح وكتاب هو مختار المحقق قدس سره او لسان القرينة ان كانت مفهومة من اللفظ حينها فهمها كل عارف باللغة كفهم لغيرها من المعاني التي يحكم بها فاسلامه للمتكلم فلا نزاع في حجية مثل هذا واما النزاع في ان المخاطب هل يفهم هذا المعنى بنو سطحو كرومقتيس ربعه من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم ام كان يفهمه من اللفظ ابتداء من غير حوكنر وتكرير فلا يجدي له ولا يترتب عليه اثر ولعلم انكون كلت بل انما يفهم العارف بالقياس اذا لم يكن غافلا فحج تقول ان كان كون المعنى المناسب علة تامة للحكم ايما وجل وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين حتى يثالث هناك برهان تام على التعدية لا يبنا

فنهي

والله يعلم الخلاف في حجية المفهوم باقسامه كان السيد المرتضى وجماعة من العامة انهما انكروا حجية جميع اقسامه والشيخ الطوسي قال بحجية مفهوم الصفة وقال البه الشهيد وبه قال اكثر العامة والظاهر من قال بمفهوم الصفة لعله قال بحجية مفهوم الشرط والغاية والوجه ما لمكان لان الاولين اولى منه والاخيرين في معناه ومختار المحقق
فهي ح متن م

فنهي فالكلام في الحجية ايضا ولو كان ظنيا فلو اعتبر المنع من القياس فهو لو ويدل عليه بخصوصه ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرا ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يوخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وما رواه الكليني باسناده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع فقهنا في الدين واغنانا الله بكم عن الناس حتى ان الجماعة منا لتكون في المجلس ما يسئل رجل صاحبه تحضره المسئلة ويحضره جوابها فيما من الله علينا بكم فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به قال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك ثم قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي وقلت قال محمد بن حكيم والله ما اردت الا ان يرخص لي في القياس وانت اذا تفحصت كتب الفروع وجدتها مشحونة بامثاله مفهمة لا فرق بينها وبين القياس الذي منعوا من العمل به في كتب الاصول الا كون المعنى المناسب الذي ظنوه علة للحكم اشد مناسبة للفرع منها ومساواته للاصل في غيرها فاسئل لم ابطلك لا اشهد على الاحكام نفيا منهم بما هو بمفهوم الموافقة الذي لا نزاع في حجيته عند اهله علمنا **قوله** قد وقع الخلاف الى اعلم ان بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب المعالم وبعضهم غير البين وسيشير المصنف الى القولين والسيد قده يقول بان هذه التراكيب التعليقية لا تدل على تلك الفائدة بل لا بد من دليل منفصل ويتكلم على قول المثبتين عند حجيته وكلام المحقق ومما ينبغي التنبيه عليه هو ان القائلين بالحجية يقولون ان الامر والنهي اذا علقا بالشرط مثلا يدل هذا التعليق في الامر على ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط وفي النهي على حكم بانتفاء الحرمة عند انتفائه ولا يدل على ثبوت الحرمة عند انتفائه في الاول ولا على ثبوت

ولما كان حجية مفهوم الغاية اقوى من باقي الاقسام نفى بتكلم فيه وبظاهر من حال البواقي من غير تامل فنقول ان قول القائل صوموا الى الليل لا يدل على نفي وجوب صوم الليل بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل وهو ظاهر فان قلت نحن ندعي ان مفهوم الغاية ونحوه مما يلزم المنطوق لزوما غير بين كوجوب مقدمة الواجب ونحوه ولهذا الفضلاء في الادلة العقلية قلت ليس هنا ما يوجب القول بالمفهوم كما ستعرف من ضعف ادلة الخصم **واحتج** الخصم بوجوه ضعيفة اقواها ان التعليق على الغاية والشرط والصفة ونحوها يجب ان يكون لفائدة والفائدة هي مخالفة حكم المذكور للمسكوت عنه لان الاصل عدم غيرها من الفوائد وهي امور **الاول** ان يكون قد خرج مخرج الاغلب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فقيد لذلك لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه **الثاني** ان يكون لسئوال سائل عن المذكور او لحادثة مخصوصة بهر مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة **الثالث** ان يكون المتكلم في السكوت عن السكوت عنه وعدم اعلام حاله **الرابع** غير ذلك من الفوائد التي في المطولات فالحق انه لا يحتاج الى القرينة بخلاف الفوائد الاخر فانها تحتاج الى القرائن الى ان حملها عند عدم القرينة من قبيل اللفظ المردد بين المعنى الحقيقي والمجازي والظاهر حمله على المعنى الحقيقي عند الخلو عن القرينة
متن م

الوجوب في الثاني فنقول المتكلم ان شئت قلت ان كانت سائمة مشتمل على حكمين احدهما ايجاب الزكوة في السائمة وثانيهما نفي الوجوب في المعلوفة ولا يدل على حرمة زكوة المعلوفة بوجه مثلا الحكمين عندهم منصوص حمل اللفظ على احدهما لا لزم منطوقية وعلى الاخر لا لزم مفهومية واما المنكر للحجية فيعترف بالحكم الاول ويقول لا حكم على المعلوفة من هذا التركيب الشرطي اصلا وان انتفاء الحكم عليه بالوجوب وعدمه من دليل اخر فلو لم يكن دليل سوى هذا التركيب لكان حكم المعلوفة مما لا نعلم فيه فيدل عليه ما يدل عليه **قوله** ولما كان حجية مفهوم الغاية الى انما يكون مفهوم الغاية اقوى لان اكثر من لم يقل بغيره يقول به **قوله** واما الالتزام الى يريد نفي اللزوم البين عقلا وعرفا بالمعنى الاخص ولا اعم لا اللزوم مطلقا ولو بتوسط مقدمات خفية وعليه لا يرد عليه السؤال الاتي لانه انما يتوجه على تقدير نفي اللزوم بالمعنى الذي قلناه وما قاله قده حق متين ولكن الاظهر في التقرير ان يقول اما الالتزام فانه لا ملازمة بين وجوب الصوم الى الليل وبين عدم وجوب صوم الليل لان هذه العبادة هي المتنازع فيها واما نحو قولك صوموا النهار فدلالته على عدم وجوب صوم الليل انما يكون بمفهوم اللقب والخصم لا يقول به وانما يقول بمفهوم الجملة الغائية والظاهر ان غرضه قده ما قلناه ولكن تسامح في العبارة **قوله** احتج الخصم الى هذه الحجة انما اثبت على اللزوم الغير البين ولا تحصل لها الا بما تدل على خلاف ما احتجت عليه كما ستعرف **قوله** لان الاصل عدم غيرها الى ان اراد ان الاصل عدم غيرها مع وجودها لانها هي المبادرة عند علم القرينة فهذا ان سلم فانما يدل على اللزوم البين عرفا وهو الذي ينقل عن العالم التنبيه عليه في خصوص الشرط وانا قلنا التنبيه ولم نقل استدل عليه لان دعوى اللزوم البين لا يجتمع مع الاستدلال الا ادعى ان لا اراد ان الدليل او كون عدم الحادث وهو المعلوم السابق بكلامه على عدم غيرها في الواقع فاين هذا الدليل و ما الذي اخرج الفائدة التي تعني بها من الحدوث بل هي ايضا حادثة ولا اصل عدمها مع ان تخلف الفوائد يدل على عدم بقاء الاصل بهذا المعنى على حاله فكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع مع انه على دعوى انه اخرى تقول به منها كذا ومنها كذا ولا معنى لحمل الاصل على القاعدة لان لا قاعدة هنا **قوله** فانها تحتاج الى القرينة الى هذا الكلام صريح في انه يدعي

والجواب ان هذه الفوائد كلها متساوية في الاحتياج الى القرينة وليس للمخالفة المذكورة رجحان على غيرها من الفوائد تحمل عليه عند عدم ظهور القرينة بل يمكن ان يدعى ان الفائدة الثالثة وهي المصلحة في عدم الاعلام راجحة على غيرها بسياق كلام الائمة فقطع ببطلان ادعاء اللزوم الغير البين بين المفهوم والمنطوق **واحتج** صاحب المعالم على الدلالة الالتزامية في مفهوم الغاية بان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق وذهب هنا استدلال ابن الحاجب في مختصره وقال بعد ذلك في جواب السيد اللزوم هنا ظاهر انه لا يمكن نفسه الصوم المغيا بكون اخره الليل مثلا من عدمه في الليل والجواب لا نم ان معناه ذلك بل معناه اريد منكم الامساك الى الغاية في زمان او الى طلوع الفجر واخره الليل فالكائن مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز ان يكون ما بعدها ايضا مطلوبا مستقلا لكن يكون من المصالح اخفاء ذلك فقول القائل صوموا الى الليل يستفاد منه ان الصوم الواجب بين الخطاب انتهاء الليل وهذا لا يجدي الخصم وقوله في بيان اللزوم انه لا يمكن نفسه الصوم المغيا بكون اخره الليل مثلا من عدمه في الليل لا يخفى ما فيه فان مدلول قول القائل صوموا الى الليل هو مطلوبية الصوم اي الامساك الى الليل وليس لفظة الى الليل صفة للصوم حتى يكون المعنى مطلوبية الصوم الموصوف بكونه منتهيا الى الليل مع انه على تقدير الوصف ايضا يرجع الى مفهوم الوصف وهو يكون مثل مفهوم الوصف لزومه ذهني مع المنطوق م

كون تلك الفائدة مفهومة لتلك التراكيب او ما هو بمنزلته من المعاني الالتزامية باللزوم البين كلها التي لا يحتاج الى القرينة لسبقها الى الذهن والحاصل انه ما دام على العالم الا انكار التساوي وتسوية العبارة **قوله** والجواب ان هذه الفوائد كلها متساوية في الاحتياج الى ان ارادها التساوي في عدم اللزوم البين بل ان الكل يحتاج الى ملاحظة امر خارج من اللفظ فالحق ما قاله وان اراد انه لا رجحان لواحد على الاخرى اصلا فستعرف حقيقة الحال انشاء الله تعالى ويخطر بالبال ان يكون منشاء دعوى التبادر من واحد من ائمة اللغة ومنشاء انكاره من اخر منهم هو ان الاول قد اتفق له في تتبعه اعلى التراكيب التعليقية التي دل الدليل او القرينة على ارادة الفائدة المتنازع فيها منها اكثر مما دل على ارادة غيرها منها فاعتاد ذهنه الاولى فلو اتى التى منها تبادر ذهنه الى ما اعتاده والثاني تتبع جميع الموارد او اكثرها فراى تلك الفائدة كغيرها على ان عرفا انكر التبادر وقال ان نسبة هذه التراكيب الى الفوائد كنسبة المشترك الى معانيه عند عدم القرينة قال الشيخ البارع الحر في مقدمة شرح الوسائل ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء لم يقصدوا مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا شرعيا من غير قرينة على ارادة المتكلم لا او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية ما يزيد على عشر بينات من القران مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا العدد وكذا الاحاديث واكثر كلام البلغاء **قوله** وهو خلاف المنطوق الى عن عليه الفاضل المدقق في حاشية المعالم بقوله وفيه نظر اذ لو كان خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا لا بتة ولم يقل به احد بل على ما ذكره المحقق يكون هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد باخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع عنده فمفاد المفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهي اليه انقطع عنده او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق انتهى كلامه ويمكن ان يدفع انه لم يرد بالاخر المنتهى مع ملاحظة ان نفسه او ما بعده حكم خلاف حكم ما قبله فلا يلزم المحذور الاول ولا المنتهى مع ملاحظة كونه او كون ما بعده اعم من ان يكون موافقا او مخالفا اولا المنتهى لا بشرط شيء اخر من تخصيص او تعميم ضرورة ان كون الشيء منتهى يستلزم بنفسه كونه او كون ما بعده حكما ما عليه

احتج ايضا بحجية مفهوم الشرط بان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا
انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا فيكون الاول ايضا هكذا ولا يخفى ما فيه اذ لا يلزم ان يكون ما يتبادر من لفظ الشرط متبادرا من ان المسماة
في العرف بحرف الشرط بل هو قياس الكلام على كلام اخر من غير بيان الجامع مع ان ادعاء التبادر ايضا من الثاني ممنوع فتم لا يذهب عليك
ان ثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة الا اذا كانت معلوفة او ليس في الغنم
زكوة الا ان تسوم فهل يجوز بمجرد هذا مثلا القول بوجوب الزكوة في السائمة او لا فالمكره المرتضى وقد عرفت حقيقة الحال واما اذا
كان موافقا للاصل نحو في الغنم السائمة زكوة فتدبر

بحكم مخالف لما قبل وبينه على ذلك بان لو لم يرتفع ذلك اللازم لا يرتفع الملزوم الذي هو المنطوق ونحن
من مراده ما قاله في جواب السيد ان اللزوم هيهنا اه كان لا ينفك دعوى المصنف المنفك الى الجزم ما
نقله المعترض والصواب في الجواب ما سيجيء انشاء الله تعالى **قوله** والجواب لا تم ان معناه ذلك لان القائل
باللزوم يقول ان هذا الكلام ايضا يدل على انتفاء الوجوب عند تمام هذه القطعة من الزمان نعم
لو عبر عن القطعة باسم ولم يعينها الاول والاخر فالدليل مطلوبية الامساك فيها على عدمها فيما
بعدها سلمنا ان هذا الكلام اعني قوله ثم اتموا الصيام الى الليل لا يدل على انتفاء المطلوبية فيما بعد ذلك
الزمان مع تحديده باوله واخره ولكنه لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا تدل عليه
ايضا اذ لكل كلام وتركيب خاصية لا توجد في غيرها فتأمل بل معناه ذلك مجرد دعوى لا شاهد عليها
ولكن ما قلناه كلام على السند الاخص والصواب في الجواب كما يظهر من كلام المحقق قده هو تسليم ان
منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب المفهوم منه مرتفعا عند الليل و
ان يكون الخطاب هذا منه متعلق به ولا يلزم من ذلك ان لا يعلم ان صوم الليل هل هو واجب بدليل اخر
ام لا لان المتكلم حكم بتوسط هذا المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا
عليه بالدلالة المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى هو الذي يجب منه من المنطوق من يقول
بحجية المفهوم **قوله** لا يخفى ما فيه لان من ينفي الحجية القائل ان … نعم هذا
المفهوم من هذا التركيب فغير تعبير اخرى لعلها تكون اظهر عنه الا ان هذا الكلام كلام وصفي
وكيف مثله بمثله **قوله** واحتج ايضا هذا هو التنبيه على اللزوم البين وزيادة بعد ما نقل عن المحقق
قوله ولذا ثبت الدلالة عليه هذا المعنى عرفا اه … سبق التنبيه عليه وهي
اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة وحاصله ان اللازم البين هو الذي لا ينفك تصور الملزوم
الذي وضع له اللفظ عن تصوره ويتبادر الى الذهن بعد تبادره ومفهوم الجملة الشرطية كقولنا
اعط زيدا ان اكرمك بالنسبة الى منطوقه كذلك ويتنبه على ذلك ان منطوق الجملة المذكورة هو بعينه
منطوق قولنا الشرط في اعطائه اكرامك عرفا ومتبادر المفهوم من هذا القول ظ فكذا من منطوق
الجملة الشرطية لاتحادهما عرفا ثم ينقل المعنى المطابق للملزوم لهذا اللازم هو المعنى اللغوي لاصالة عدم

لا يخفى ما فيه

النقل

النقل فان قلت اما يكفيكم العرف العرفي حتى ضممتم اصالة عدم النقل واثبتم الحقيقة اللغوية مع ان
الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عندكم فاذا ثبت منطوق الشرطية عرفا وظهر استلزامه للمفهوم عقلا
يتم غرض الاصولي فما الداعي الى هذا التجشم قلنا موضوع ابحاثه ان عرفنا هو عرف زمان صاحب
الشريعة او من قام مقامه اكثر من موضوع هذا الفعل فلهذا اعني ضممنا اصالة عدم النقل ولهذا اخترناه
والجواب منع اللزوم عقلا وعرفا في الجملتين معا ولو سلم في الثانية بتوسط لفظ الشرط لا نسلم
في العرف يدل على الامر الذي ينتفي المشروط بانتفائه فلا نسلم في الجملة الشرطية وهل النزاع
فيها والحق ان بمعونة هذه التراكيب التعليقية ومقدمات خارجية يظهر ارادة مفاهيمها في
بعض الاوقات وبيانه ان كل متكلم عاقل يكتفي فاهمه مراده بلفظ مطلق اذا لم يكشف به وعبر عنه
بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيد فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها هذا اذا كان
المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيره من العقلاء فيظن به ذلك
لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية مثلا لا فائدة لها سوى
الفائدة التي كلامنا فيها مثلا لو الدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها
على التفصيل الذي تقدم انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد ولم يدل امر على تخصيص احدها
بالارادة فنقول انا وان راينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط
في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه
وفي بعضها مساو له وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه
عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم ولكن التتبع دلنا على
ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى لا بحيث صارت الكثرة
سببا لتبادر التساوي او اللازم وهو المعنى المفهومي الى فهمنا بل علمنا التساوي او اللازم من
القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين
ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بتوسط احتمال الحاقها بالفائدة اصلا ونادرا
بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام ولكن لا اعتماد على مثل هذا الظن لعدم دليل

فان نفي الزكوة عن المعلوفة هو المقتضي لبراءة الذمة فلا يظهر الخلاف ثمرة يعتد بها وكان المفهوم في هذا القسم لما كان مركوزا في العقول يجب موافقته للاصل
ادعى ان حجيته متبادر من حكم المنطوق وعرفت ان الامثلة المذكورة في استدلالهم كلها من هذا القبيل واستدل بعضهم على حجية مفهوم الشرط والصفة بان
هذا النحو من التعليق يشعر بالعلية والعلة تستتبع في المفهوم بحسب العرض والاصل عدم علة اخرى فحينئذ ينتفي حكم المنطوق والجواب بعد تسليم اشعار مطلق
العلة منصوصة كانت او مستنبطة ان هذا النحو من الاستدلال صحيح لرجوعه الى اصالة براءة الذمة كما عرفت ولا مدخلية للمنطوق فيه مثلا لو لم يكن النص
الدال على وجوب الزكوة في السائمة مخصصا امكن اجراء هذا الاستدلال على نفي الزكوة في المعلوفة لان الاصل عدم ما يقتضي وجوب الزكوة في المعلوفة فينتفي
وجوب الزكوة فيها **الباب السادس** القياس وهو اثبات الحكم في محل لعلة لثبوته في محل اخر بتلك العلة واختلف في حجيته ولا خلاف بين الشيعة في عدم

واحتج …

حجيته ما لم ينص على العلة مثلا ان يقول حرمت
الخمر لانه مسكر فيجوز هذا النوع الحكم بحرمة غيره من
المسكرات بسبب ان العلة حرمة الخمر هي
الاسكار وهي متحققة في غيره الا ما نقل عن ابن
الجنيد انه كان يقول به ثم رجع بل انكر القياس
قد سلف منهم واتفق اصحابنا على حجية
القياس المنصوص العلة كما ان يقول حرمت الخمر
لاسكاره فهل يجوز القول بحرمة غيره من المسكرات
بمجرد ذلك او لا فانكره السيد المرتضى وقال
به العلامة وجماعة والحق انه يتوقف العلم
بان الامر الفلاني علة لحكم خاص من غير مدخلية
شيء اخر في العلية وحكم بوجود تلك العلة في محل
اخر لا بالظن بل بالعلم فاندرج يلزم القول بذلك
الحكم في هذا المحل الاخر لان الاصلح يصير من قبيل
النص على حكم كل ما فيه تلك العلة فخرج عن الحجية
عن القياس وهذا اختار المحقق ايضا ولكن هذا
في الحقيقة قول بنفي حجية القياس المنصوص العلة
او نصوص … مما يكاد يخفى …
الحالات الاتي تنقيح المناط على ما مر واعلم ان العلم
بالعلة عند القائسين طرق منها النص عليها
ولها مراتب صريح وهو ما دل وضعا مثل لعلة
كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا وان يكون كذا
… اذا كانت الباء السببية … كذا …
… وهو … اللفظ …
… لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا …
من … الاعرابي … في جوابه قال واعتق
فكفر وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم
… بعض الاوصاف … وصلح …
سمي تنقيح المناط القطعي كما … ان كونه اعرابيا
لا مدخل له في العلية اذ الهندي والاعرابي حكمهما
واحد في الشرع وكذا كون المحل اهلا … الوطء
احد … ومنه … لكونه وطئا
منكوحة الاهل … من مقدمات القوم …
كان وقد يكون ظنيا لاحتمال العدم ضد الجواب

نطعن على اعتبار واحد من الاصل الثابت عند ما وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعى على
كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا نسمع في المعاني المطابقية ولا الالتزامية التي يكون
لزومها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية لا ينفك معها الانفكاك وان لم يكن صحيحا لا يكفي
ولم يكتف بالظن فيها لانسداد طريق الحكم الشرعي علينا اذا لم يكن الاجماع مدعا عن القرينة
المفيدة للقطع بمراد المعصوم ع واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم القول بالظن
فيه غير مستلزم لحظره اصلا **قوله** هو المقتضي لبراءة الذمة بعضا اه اصالة براءة الذمة مقتضية
لانه لا يحكم على المعلوفة بالوجوب **قوله** فلا يظهر الخلاف ثمرة يعتد بها انما قيد الثمرة بالمعتد بها لانك
عرفت ان القائل بالحجية يقول ان حكم المعلوفة منصوص كحكم السائمة من غير فرق الا في الدلالة
سبقا لاشارة اليه وكفى بهذا ثمرة **قوله** وكان المفهوم اه قد عرفت ما يمكن ان يكون منشأ لهذه
الدعوى سواء كان المفهوم موافقا او مخالفا وبالجملة خفاء اللزوم العقلي والعرفي على كثير من العقلاء
واهل العرف الواحد … في ريب من الف سنة لبعيد جدا لا يشتبه من الثاني اف
قوله واحتج … هذا الاحتجاج مختص بما اذا كان حكم المنطوق مخالفا للاصل وحكم المفهوم موافقا
وحاصله انا لو فرضنا اصل والتركيب التعليقي الشرطي او الوصفي الذي يكون منطوقه مخالفا للاصل
عن متكلم لا يستفاد منه بمعونة بعض المقدمات ان حكم المفهوم مخالف المنطوق فتسليم مقدمات
الدليل بأجمعها والجواب عنه انه يكون لنا الاستدلال على هذا المطلب من طريق اخر ايضا وهو
اصالة براءة الذمة لان المفروض ان حكم المفهوم موافق لها فلا … الا ان يكون
هناك ايضا لعدم ظهور ثمرة يعتد بها للخلاف فيه حاصل الجواب انا نستفيد على ان حكم المفهوم
في هذه الصورة مخالف المنطوق فلا ثمرة للخلاف في ان تلك المخالفة هل تستفاد من المنطوق ام لا
ولا يخفى … فصول العبارة **قوله** الا في تنقيح المناط على ما مر اه لو قالت اذا تاملت ما قلناه في
بيان دلالة الايماء والتنبيه موافقا لما قاله شارح المختصر وغيره ظهر لك ان هذه الدلالة ليست الا
ظنية وهذا الامر مستبعد من كلام الشارح فلذكر ظنا ايضا للقطع من امراضه **قوله** وهذا القسم
فلا يصير قطعيا … ليت شعري كيف يصير العلم لعدم … بعض الاوصاف … دخل في التعليل

كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء ومعنى الايماء ما روي من قول … حين قال الخثعمية … ٣

ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت
نعم قال فدين الله احق ان يقضى ومنها ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان ومنها تعليق الحكم على الوصف المناسب مثل
اكرم العلماء ومنها السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للتعليل في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعى انه العلة كما
يقال في قياس الذرة على البر في الربوية ان الاوصاف الصالحة للعلية في البر ليست الا القوت والطعم والكيل ومنها تخريج المناط وهو تعيين العلة في الاصل
بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم في الاصل لا بالنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يوجب العلم بكون الاسكار مناسبا
لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص والمناسب اصطلاحا وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم

عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من
حصول مصلحة او دفع مفسدة وفي هذا الطريق
كاحتياج السبر والتقسيم وعلى القياس لعدم الابراز
المذكورة في المطولات شانه فلا يكون علة
الحكم في الشيء شيئا من اوصاف الشيء كما يدل
عليه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات احلت لهم الاية وقوله تعالى وعلى الذين هادوا
حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم
حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية
فانه يدل على ان علة تحريم هذه الاشياء
عليهم بغيهم لا اوصاف تلك الاشياء فتامل
الباب الخامس في الاجتهاد والتقليد
وفيه مباحث …

بالباقي سيما في الحقوق القطعيين اللذين ذكرهما … مع ان هذا ليس الا السبر والتقسيم عند التامل
وعدم هذا الطريق للقطع بالعلية … **قوله** كما يقول العبد اه هذا مثال لعدم فصل الجواب
واما مثال ما يفيد الظن فغير الاعرابي بل جميع امثلة دلالة الايماء والتنبيه **قوله** الباب
الخامس في الاجتهاد والتقليد اقول انا نذكر ما هو معتقدي ومعتمدي بحول الله وقوته و…
الاستعانة من نبيه وخلفائه عليهم افضل صلواته وتحياته ثم اشرع بعد ما قاله الاصوليون جرحا وتعديلا
ونقضا وابراما وهو المستعان وعليه التكلان فاعلم ان العقل دل على وجوب اتباع من دل
عليه هذه الادلة الشرعية لا سيما يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
والمراد باولي الامر هم الائمة الطاهرين المهديين ع فلا يسع المكلف الا اتباعهما وعلينا وعلى من سواهم
كما يفهم مراد غيرهم من كلامه بل من العمل بمقتضى ما فهم … التنبيه هو ان اكثر ما يؤدي
الناس به مقاصدهم انما هو الالفاظ فاذا خوطب العارف بلغة بخطاب تراه يعمل بمقتضى ما فهم
وان كان … المتاعب كثيرة ومشاق شديدة ولا ينتظر ان يحصل له القطع بمراد المتكلم
بل يعمل وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهم ويبني الامر عليه مثلا
لو امرنا من يلزم علينا عقلا اطاعته كالسلطان والاب والمولى بالمسافرة الى بلد بعيد في
زمان معين مع حمل كل درهم ودينار له عندنا واستصحاب عبيد تشرفه من مال الرقيق هنا
حين الخطاب عموم الدنانير والدراهم واطلاق العبيد بحيث يشمل المؤمن والكافر ومضينا
بثبات دائمة من غير ندامة ورجوع لنا في حين حضور الوقت فلا نفعل عنه بمجرد ذلك الا
لعله ندم من امره ونسخه لكن لم يبلغنا الناسخ او لعله اخرج بعض الدراهم والدنانير او
قيد العبيد بالمؤمن ولم يصل الينا بل لا يلتفت الى مثله عند العقلاء ان لم نسأل عن هذه الثلثة
مع امكان الوصول اليه ونحوه وكذا اذا لم نتفحص عنها مع عدم الامكان وتساويا والحال
هذه ثم انكشف الناسخ او غيره فظهر عدم اشتراط القطع وهكذا الامر في كلام الله وخلفائه
وقد تكلمنا سابقا على مسئلة عدم جواز العمل بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فارجع
اليها نعم لو فرضنا ان متكلما اسقطنا عن العمل بما نفهم من كلامه الا مع القطع او الفحص

اليس يكتا ملومين بها الا كتفا بالظن والمنع الا في ظواهر الكتاب فلكن طريق تحصيل القطع بالمراد
منها ليس منحصرا عندي في ان يكون هناك اخبار شاهدة على ان ما يفهم منها ظاهرا هو المراد منها
واقعا بل لو تفحصنا فلم نجد خبرا مخالفا لها ولا قرينة ولا اجماعا على خلافه لكان عدم الوجدان
قرينة مفيدة للقطع بها اذ من المحال عادة ان لا يكون ظاهر من ظواهر الكتاب مرادا مع عدم
نقل بالمراد منها ولا قول لاحد في هذا الاجماع ومرجعه الخبر كما نقول لو فرضنا اتفاقنا من كونه اجماعا
مع ان الاجماع كاشف من قول المعصوم ليحصل لنا هذا القطع ايضا وليس عن شيء اذ يدل من هذا
ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم على المكلف بما يعلمه او يظنه مراد المعصوم مثلا من قوله ان يكون
له اطلاع على فهم اكثر الايات والاحاديث بل لو لحضر اقل ان حصل فهم حديث او اية واحدة لجاز
العمل به في بعض المقصود كما لو كان هناك اعلم منه ولو وجب عليه في البعض الاخر كما لو لم يكن
بل اقول لو ادى اجتهاده على جواز نقل الحديث بالمعنى فعلم ان الشاك المامون ترجم حديثا معلوم الصدور
الى المعصوم ثم سمعه منه او رأى في كتابه المتواتر عنه لجاز له العمل وان لم يكن له قدرة على فهم
لو لم يترجم من هذا الذي قلته يعلم ان التجزي القادر على استنباط بعض المسائل من الطرق
الصعبة الذي يسمونه اجتهادا من العمل العادي فيحتمل عندي ان يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده
اللهم الا ان يكون ما جعله دليلا على المسألة غير ما جعله الشارع دليلا عليه وهذا جار في المجتهد
المطلق ايضا بل ربما كان هذا المجتهد المتجزي محققا ماهرا في المباحث المتاحة والمباحث المعتبرة انه
مكلف بالاجتهاد عندي بالمعنى الذي قالوه الاشياء المحدث وما احتج اليه لاحسن السائلون مع
اهل الاراء لاجل هذا الحق الشيخ والسيد ومن مثلهم منا كلهم في علم الاصول مع ان بين ما في
كلامهم وما في كتب العامة بونا بعيدا وان كان غير ما ليس يجري عند الشيعة فليس المعصوم الا
من معصوم لتمرة فان طلب الين الواجب على من ليس ماهرا في علم الحديث محيطا بعامته وخاصه
مطلقه ومقيده وما له معارض وما ليس له وما سلم منه وما هو مطابق للواقع ولا علم لنا
بوجوه الترجيح المنقولة ولا معتمدا على الترجيح ان يرجع الى من هو كذلك ولا يعمل بما يفهمه من
الحديث الذي بلغه وان كان صحيحا عنده معلوم الصدور من المعصوم حتى يتبين هذا العالم

البارع بقوله اعمل او لا تعمل او الحكم كذا لان لاشاهد على وجوبه ولا على عدم جواز العمل الا
لهذا العالم البارع الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب العمل باحاديث النبي والائمة وكذا
الاحاديث الدالة على الرجوع الى رواة الاحاديث شاهدة على خلاف ذلك روى الشيخ الحر العاملي
في الوسائل في باب وجوب العمل باحاديث النبي ص واحاديث الائمة ع عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء
ورثة الانبياء الى ان قال فانا او رثوا الاحاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا
وافرا فاولى هذا الاخذ لم يلاحظ الحديث ليقرا عقيب الصلوة ولا ان ينقله الى المحدث الماهر
ثم ياخذ بقوله بل اخذ ليعمل به ولم يشترط ان يكون محققا ماهرا ولا غيره من الشرائط وروي
غير ما يدل على الحث على كتابة الحديث وعلى التحديث بما في الكتب فقل لي هل فائدة سماع ما في
الكتب او ملاحظة ما فيها من الاحاديث هي عمل كل احد بما يفهم منها ام غيره وهل كل كتاب منها
اذا كانت احاديثها في الصلوة مثلا يشتمل على كل ما ورد في الصلوة من الاحاديث عامها وخاصها
ومطلقها ومقيدها وغير ذلك وعلى كل ما هو الحق وما صدر تقية وعلى جميع الاحاديث الواردة
في الترجيح ام الامر على خلاف ذلك وروى غير ايضا ما يدل على الحث على حفظ الاربعين حديثا
مما ينتفع به الناس في امر دينهم فهل يجب ان يكون الاربعون مشتملة على العام وخاصه وعلى
الشيء ومعارضه ام يكون واحد منها في الطهارة والاخر في الصلوة والاخر في الصوم وغيره ايضا
عن ابي عبد الله ع قال اعربوا حديثنا فانا قوم فصحاء وفي رواية اخرى تفطن
عن ابي عبد الله ع تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر لاحاديثنا واحاديثنا
تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا
بنجاتكم زعيم اقول الذي يدل على فهم حديث واحد او يروي حديثا واحدا ايعمل به هل يجري
بقوله ام يراد ام لا وغير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمتوكل يكفيه وجوه الى وجدانه وروي
في باب وجوب الرجوع الى رواة الحديث عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل
راوية لحديثكم يبث ذلك الى الناس ويشدد به في قلوب شيعتكم افضل من الف عابد
عن علي بن حنظلة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم
عنا وظاهر ان من لم يعمل بقلبه قدر لا يقدر على فهم اكثر من حديث مثلا او ان المراد بكثرة الرواية

المصنف

الاول الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة وفي الاصطلاح المشهور انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وعندي ان الاولى
في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فدخل المقطوعات النظرية وخرج الشرعية الاصلية ولم يستعمل فيه
الفقيه مع خفاء معناه ههنا والمدارك قد علم كيفيتها وضبطها سابقا والمراد باحكامها احوال التعادل والترجيح وسيجيء انشاء الله تعالى ويجيء تحقيق ما
يحصل بسببه العلم بالمدارك تم

تم

ليس يجوز النقل من غير فهم اصلا وان من له رواية واحدة له قدر ايضا وبالجملة ليس في هذا
الباب الا الرجوع الى الرواة لسماع الرواية والعمل بمقتضاه وليس غير لزوم الرجوع الى مارواه
المجوزة ولا الى لزوم كون العالم ماهرا كالملكة المذكورة ولا ان ورد منها فضلا عن الملكة وكذا
ليس في باب الجمع بين الاحاديث الا ان من اتفق له العلم بحديث ومعارضه لزمه الترجيح
ومع العجز عنه التخيير وليس فيه ما يدل على لزوم الفحص عن المعارض ولا على ان من كان
عاجزا بالفعل يلزمه التوقف وتحصيل بعض العلوم الذي يتوقف عليه الترجيح فان وجه هذا
فالاكثر التخيير بل امعان النظر في تلك الاحاديث واختلافها يوجب ان العاجز عن الترجيح
حين سماع المتعارضين حكمه التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن من الرجوع الى الامام فالحال
اهل زمان ليس بينهم احد يدعي الاجتهاد على طريقة اهل الاصول والمحدث منهم ليس الا
من يفهم ظواهر بعض الاحاديث ومع ذلك طريق الاحتياط غير خفي فالزم به ما امكنك والله
الهادي وبعد ما تكلم انشاء الله تعالى فيما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم يعلم ما يتوقف عليها
الاحاديث كلا او بعضا ويشير المقصود في تضاعيف كلام الشريف الى بعض ما قلناه
فانتظر قوله مرضا العالم بالمدارك معروف بحسب الاصطلاح مشهور بين الحكيم
ما ما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكانه اصطلاح منه فتفسيرها في التعريف هو الصواب
حتى لا يكون متضمنا للمجهول وليس قوله المقصود حال المراد باحكامها الى اخر ما قال جزء للتعريف كما
هو الظاهر ولكن الامر هين وقد قوله المدارك واحكامها وكذا قوله الاحكام الشرعية الاستغراق
فيخرج المتجزي مع قوله في جواز الاجتهاد له ثم ان العالم قد ينظر الى نفس الحكم الشرعي المبين والى
عدمه كوجوب الحمد وعدمه مثلا والى ثبوت احد الحكمين الشرعيين اللذين وقع الخلاف
بينهما اذ لا يجب ان يكون المسألة خلافية بل يكفيها ان تكون نظرية كما صرح به وقد ينظر
الى ثبوت احد الحكمين بعد القطع باحدهما على طريق منع الخلو كوجوب صلوة الجمعة عينا
وتخييرا وحرمتها فينظر في انها هل هي واجبة في الجملة او حرام وكلام الحق اراد من قوله في
ترجيح الاحكام ما يشمل القسمين لان الاول ايضا ترجيح للثبوت على النفي او بالعكس ولكن

البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط
الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض اخرى وقد اختلف فيه والاكثر على انه يقبل التجزية وقيل لا يقبل والحق الاول لوجوه
انه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها
تم

ينبغي ان يكون هذا البحث مشهورا سعادتنا به القوم ليعلم التعريف من الخلل قوله البحث الثاني
في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا اقول اعلم ان هنا مقامين الاول انه هل يكون ان يحصل لبعض
الناس جملة ما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بعضا ان جميع ما
يستنبط المطلق بعض المسائل منه يكون ان يحصل له ايضا حيث لا يفوته شيء منه وبعبارة اخرى
هل يمكن تجزي القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا قال
بعض الفضلاء في رسالته الموسومة بالعشرة الكاملة والحق انه فرض التجزي بمعنى الاقتدار
على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع
والمانع منها يكاد يلحق بالمكابرة للبداهة والكتابة فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص
من الاحكام بل على صنف من نوع للانس بما ذكر والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس
ذلك استعدادا قويبا للعلم بذلك الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من يسلم تجزي
الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والرمل وغيرها من الصناعات فان الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية
الفرعية تحكم بارد واقتراح مردود لا يركبه الا المعنى المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام في
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام
الفرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ولو فرض مقدورية فهو ليس شرطا اجماعا
وانما الكلام في نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير معقول فانا التجزي
الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان اشتهر
عبارات اكثرهم انتهى ومقصوده لعلم مما حررناه انتهى كلامه رفع مقامه لا يقال من استنبط
حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له من النظر في وجود المخصص
او المقيد او المعارض او غيرها وقد يكون معارض ملحق كتاب الصلوة من
الاحاديث المتعلقة بعلم وغيره كالمخصص مثلا موجودا في الديات مثلا كما نقله المحقق
في مسألة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع ما في

فان قلت لا يكون العلم بعدم المعارض والمخصص بعد الفحص محيطا بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوى قلت
انما يحصل الظن بعدم المعارض مكاتبة بل قد يحصل العلم من العادة بالعلم فان المسائل التى وقع الخلاف
فيها فاورد فيها جمع كثير من الفقهاء فى كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما يحكم العادة بان
ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول الظن القوى منا خصم من العلم م

كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض له لا يلبه فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا ملا
احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان ما فرضته لا يجرى فى الكتاب اذ لا تعلق للايات
المتعلقة بالفرائض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزى انه لا يقدر على استنباط مسئلة
فرضية من دليلها مع قطع النظر عن ذلك نقول ربما احاط علم المتجزى بجميع الاحاديث
المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته على
استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من نفسك انك تقدر على ان تعلم ان
ليس مع ادلة الحدود بالشبهات ليس معارض المقولة الا ان تطهر مع عدم قدرتك
على استنباط ما يكون منه المقام الثانى هو انه على تقدير ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد
فى بعض المسائل فقط فهل يجوز ان يجتهد فيه ام لا قال فى المعالم وقد اختلف الناس
فى قبول التجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو
مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط فله ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة فى التهذيب
والشهيد فى شرح الذكرى والدروس فى جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم
الى الثانى انتهى ما اردنا منه ولا يخفى انك اذا تاملت فى قول المعالم وذلك بان يحصل
للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل دون بعض وقد اختلف فيه والاكثر على انه
يقبل التجزية وقيل لا يقبل كالصريح فى ان هذا الخلاف فى المقام الاول مع ان غرضه
بيان الخلاف فى المقام الثانى وانما وقع فيما وقع لتغيير عبارة المعالم وهى العبارة
الوافية الكاملة قوله فان قلت لا يمكن لا يتوقع ان المجتهد مطلقا لا بد ان يحصل له العلم
او الظن بعدم المخصص ونحوه ولا يحصل شئ منهما للمتجزى مع احاطته بما فى الكتب الا
ما دل له مسئلة ولعله انه من الجائز ان يكون مخصص او معارض لم يطلع عليه ولم يكن
مذكورا فى تلك الكتب والجواب ان العلم العادى يحصل بعدهما بمعنى عدم امكان الاطلاع
عليهما بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون فى كتبهم الاستدلالية سيما فى مثل هذا
الزمان الذى الف فيه الوافى ووسائل الشيعة والبحار من كتب الحديث والمدارك

فان قلت التمسك فى جواز اعتماد المتجزى على استنباطه بمساواته للمجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان يكون
العلة فى المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة قلت البديهة تحكم بان المساواة
ح بمعنى ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز فى المتجزى ايضا كما سيجيئ فى اخر هذا المبحث من م

وشرح مع والذخيرة والمختلف والمسالك من كتب الاستدلال لا شك ان هؤلاء الفضلاء المجتهدون على
الاطلاق فعلى ما اشترطنا فى المتجزى الا ان تساوى المطلق ومن البعيد البعيد ان يطلع
على معارض ولم يذكروه فى كتبهم حين الاستدلال ان لم يكن محالا وبالجملة حصول الظن الناشى
للعلم العادى بما ذكرناه غير وطريق القطع ان كان مقصدا فهو منسد عليهما لا اختصاص له
بالمتجزى قوله فان قلت التمسك فى جواز اعتماد المتجزى اه عن ضرار العلم بالعلة انما
يحصل لنا من جهة النص ولا نص هناك عليها واما ما جعلوه علة من الاطلاع على ادلة مسئلة
بالاستقصاء فلعله ليس علة فى المطلق بل العلة فى اعتماده على ظنه هى قدرته على الاستنباط
المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة فتكون اشد مناسبة بالاعتماد
المذكور من الناقصة اما كونها ابعد فلانا نرى فى الملكة فى فنون العلم الرتبية العادية
بمواقع الخطاء والصواب المميزة بين القشر واللباب اذا حصل له الملكة الفقهية يطلع على مواقع
الخطاء والصواب فى الفقه بما لا يطلع عليه من له الملكة الناقصة لانه فانه كان للملكة مدخل فى معرفة خطائه وصوابه فالحتك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائلها هذا
حاصل ما افاده فى المعالم بعبارة واضحة مع توضيح منى والمقررة غير عبارته وهى هذه
قالوا والتحقيق فى هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض
على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك فى جواز الاعتماد على
هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فى العمل
المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة
لكن الشأن فى العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هى قدرته على استنباط
المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا
شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان قوله البديهة
تحكم اه جواب متين ولكن لا ادرى كيف صار قوله ان ما دل على جواز اعتماد المجتهد
المطلق على ظنه الى اخر الكلام بمعنى لقوله البديهة تحكم بالمساواة ح وبالجملة هو وجه كثير

المسامحة فى العبارة وليس مخفى ان استادا العلامة كبقية عباراتك ايضا مما لا يفهم من اكثرها
المراد الا بعد التامل ولكن معترف بالعجز عن العبارة الحسنة التى يبلغ معناها الى الذهن
قبل بلوغها الى الاذن كعبارة صاحب المدارك والمعالم والعالم النحرير استاد الكل وابنه
علامة وغيرهم رحمهم الله قوله وسيجيئ فى اخر البحث ادلة يدل على انه سيذكر ادلة جواز
اعتماد المطلق على ظنه كما ذكره وغيره مع انه ليس فى اخر هذا البحث منه عين ولا اثر نعم الدليلان
اللذان يذكرهما لجواز اعتماد المتجزى على ظنه يدلان عليه فى المطلق ايضا كما صرح به فى الاول
منهما وهما مستفادان من المآخذ كما صرح به ايضا بل احدهما عبارة اخرى للاخر واما الوجوه والادلة
التى ادعيت على جواز اعتماد المطلق على ظنه فلما لم يكن عندى فى هذا الشان اتم من الرسالة المذكورة
اذكر جميع ما فيها اجمالا غير مخل ولا ممل المفصح اعلم انه قد عرفت الاجتهاد بتعاريف وذكر
ما يرد عليها ثم عرفه بعض من المتاخرين بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم
الشرعى الفرعى من الاصل فعلا او قوة قريبة منه قال وقد يعرف بعض طرقه باستنباط الاحكام
الفقهية عن اصولها ويمكن انه قاصد بعدم صدق الاستنباط عرفا عليه وقيل فيه من الاصل
بخوجه وجهه تامل ثم نقل الوفاق من المحصلين على وجوب التفقه فى الاجتهاد سواء قيل
بجواز تقليد الميت او بعدمه للادلة السمعية وهى كثيرة ثم قال ولعوطهم ع علينا ان نلقى
اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا عنها الولد هذا الحديث الشريف لا يدل على لزوم تحصيل
الملكة لا الكاملة ولا المتجزية وانما يدل على القاعدة مثل قوله ع كل شئ طاهر حتى تعلم انه
قذر والتفريع اللازم علينا ليس الا ضم الصغريات وهذا القدر لا يحتاج الى الملكة ولا
الى ادونى منها نعم قليل من العوام يعجز عن مثل هذه الحركة الفكرية والغالب من كلام ابن بابل
هذا التفريع من قبيل استنباط الحكم الفرعى العملى من اصله وقد حكم بخروجه عن الاجتهاد
الا ان يريد بالفقهى ما يكون اصلا اعنى الكبرى ضرورة قالوا فى الدين او المذهب ثم نقل انهم ع
وعد والجا الاثنا فلنفحص كتب الاخبار حتى نرى فيها الاصول الملقاة الينا فناخذها ثم
نفرع عليها ونضطلع والله الموفق لما انا فيه وتبعى الغافر مادامت لعلا منهم ع

و ملو العبر ... المذكورة ... قوله البحث

الخ

النهى الى واحد من صحابه ان مقدمة الواجب المطلق واجبة وان الامر والنهى لا يجتمعان فى الشئ
الواحد وان العام المخصوص حجة وان العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز وان بعض المفهومات
حجة وبعضها ليس كذلك الى غير ذلك فان ادعيت ان اصحاب الائمة ع يعلمون الحق من هذه
المسائل بسليقتهم والائمة ع يعرفون حالهم ولهذا لم يعتنوا ولم يستفد هؤلاء فانى اقول
لعمرك يا اخى استمع ولعصف ان علم الاصول قد ظهر فى اواخر زمان الباقر ع ثم طال التشاجر
فى تلك المسائل بين اهل ذلك العلم الى زماننا هذا وهو قريب من الف سنة فالذى غير
سليقة غير اصحابنا وابقى سليقتهم حتى لا يحتاجوا الى المسئلة الى اخر زمان الغيبة الكبرى
هبانهم كذلك فلم لم يعلمنا الائمة ع اجاءة ما هو الحق من تلك المسائل مع علمهم ع
بتشيعتهم ثم بعد ذلك الوصل فالغيبة فالله الحاكم فان قلت ان فروع تلك المسائل
كصحة الصلوة فى الدار المغصوبة وكما لو غصب صاعا من الحنطة وخلط باخر حيث لا
يحكم بالانتقال الى المثل الى غير ذلك ليست بدهية ولا هى مما لا يحتاج اليه الناس وليس
لها مدرك من الكتاب والسنة فلا بد لنا من العمل بتلك الاصول والاستنباط منها والا
لعطلت الاحكام وبقى الناس متحيرين فنقول الصلوة باطلة لعدم جواز اجتماع الامر
والنهى وانه يلزمه تسليم الصاع الى المغصوب منه لو طلبه لان مقدمة الواجب واجبة
وح فيصير شريكا قلت فح فلرحم الله ابا حنيفة حيث فرع لنا اصولا وقواعد علمنا منها
احكاما كثيرة لولاها لكان ما اتى به خاتم الانبياء مع بيان اثنى عشر من عترته خلفائه
نا قصا ثم ان ههنا قوما لا يعملون بهذه الاصول بل يطرحونها خلف قاف وليسوا من
المتحيرين فى تلك المسائل ان هذا العجب ثم نقل الخلاف فى وجوب الاجتهاد عينا وكفاية
واستدلال الكفائى فقال لنا وجوه منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية حملا للتفقه على
معناه العرفى وانذار القوم على العقوى ثم قال قيل ان التفقه بالمعنى العرفى اصطلاح
طار بعد الشارع فلا يحمل عليه اطلاق الشارع والجواب عنه بان اطلاق التفقه عليه
على معرفة الاحكام الشرعية غير عزيز فى الاخبار حتى فى الصدر السابق ثم استدل

بقوله عليه السلام تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وغير ذلك من
الاحاديث واطال واطنب اطنابا يوجب للاسهاب اقول انكار ان معرفة الاحكام
الفرعية داخل في التفقه مكابرة انما الكلام في معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية كما
هو طريق المجتهدين ومبنى ما ذكره لا يدل على ان المراد بالفقه والتفقه ما ذكره وقوله
الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وقوله عليه السلام للمؤمنة المحرمة التي اتت
الوطي فلما علمت فرضت بعض شعرها بانسا انها افقه منك وقوله عليه السلام لا باس بان يؤم
الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم وقوله عليه السلام حين سئل عن الصلاة خلف
العبد لا باس اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه وقوله عليه السلام حين سئل عن المرأة انحج
من الرجل نعم اذا كانت فقيهة مسلمة ان الظاهر ان المراد بهم من يحصل له معرفة بعض الاحكام
ويفهم مدلول ثلثة احاديث مثلا او ازيد بل ولو كانت المعرفة بعنوان التقليد فكيف
يستدل بامثال هذه على وجوب التفقه بالمعنى المراد هنا ثم الظاهر من الاية الكريمة ان
الطائفة المتفقهة انما ينذرون القوم بالمعارف التي حصلت لهم لاجل التفقه والتفقه
ومن الظاهر ان الخوف والحزن انما يترتبان على معرفة علم الاخرة ومعرفة افات النفوس و
خفايا الطائف الاخلاص ودقايق مفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة
التطلع على نعيم الاخرة وعذابها واستيلاء الخوف على القلب فهذه هي الفقاهة التي امر بالتفقه الفقاهة
لتحصيلها واطلاق اسم الفقه على هذا المعنى كان شهورا في الصدر الاول لا مسائل الطلاق
والسلم والاجارة وكان هذا مراد من قال ان الله تعالى جعل الانذار والتخويف علة غائية
للتفقه في الدين ولا ريب انه انما يترتب على تلك المسائل التي قلنا الا مسائل فروع الفقه انتهى
فنقول ما قال عليه ان هذا وهم فاحش لان الانذار معطوف على التفقه وليس علة غائية
له بل هما علتان غائيتان للنفر ووجه السقوط ظاهر نعم مسامح في العبارة لظهور المراد ثم قال
ومنها يعني من ادلة وجوب الاجتهاد كتابا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

بناء

بناء على ان المراد بهم العلماء واستدل عليه بما لا يحتاج الى ذكره فنقول اولا ان قصور ما استدل به
عن افادة مرامه غير خفي فلا بد من عناية هي ان الاية تدل على وجوب السؤال ولما كان
ايجاب السؤال على الجاهل لا يتم الا بعد ايجاب الجواب على المسؤول العالم ولا يمكن الجواب
الا بعد معرفة المسؤول عنه لزم وجوب تحصيل ملكة الاجتهاد التي يتم بها الجواب
وثانيا انا لا نسلم ان معرفة المسؤول لا يتم الا بتحصيل الملكة كاملة كانت او متجزية بل من علم اية
محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة فهو عالم كما نص عليه النبي صلى الله عليه وآله ولا يخفى ان هذا لا يتوقف
على الملكة مطلقا فيكون الواجب على الجاهل بها سؤال هذا العالم او يكون من قبيل اعلم منه
وهكذا فان كان المراد بالاجتهاد مثل هذه المعرفة وبالمجتهد ما يشمل مثله فنعم الوفاق
والا فنحن نطالب المدعي بدليل اخر حتى ينظر فيه قال ومنها الايات الدالة على اليسر و
دفع الحرج على وجه العموم وذكر قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج قال ومنها
الاخبار الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر بعض الاخبار اقول وهذان الدليلان انما
يتمان لو ثبت ان معرفة الاحكام على طريق الاستنباط الذي سلكه المجتهدون لو لم تكن
واجبة للزم الحرج في الدين والمحدثون ينكرون ذلك بل يقولون لو كانت واجبة لزم
الحرج في الدين ولقد رايت انا بعض الناس يعظم امر الاجتهاد بحيث لم يحصل لاحد
خرقا للعادة وشاهدت من احوال بعض الفضلاء المحققين ما يدل على هذا التعظيم قال
ومنها الاخبار الدالة على ذلك بالخصوص وهي كثيرة وقد اوردنا لها رسالة فلنذكر منها
لمعة مقنعة منها قول الباقر عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت فاني احب
ان ارى من شيعتي مثلك ثم ذكر احاديث بعضها يدل على جواز نقل قولهم عليهم السلام الى من يريد
العمل بقولهم من شيعتهم كما روي عن معاذ قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني اجلس في المسجد
فياتي الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته بقول غيركم واذا كان ممن يقول بقولكم
اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع وبعضها يدل على الرجوع الى المحدثين
من الشيعة واعترض على نفسه بان ذلك قبل الكلام في جواز الرجوع الى المجتهد رجوع اليهم

وانما الكلام في جواز الرجوع الى اجتهاد المجتهد وما يستنبطه من القواعد الاصولية قلنا الغرض
هنا كون التفقه واجبا على الكفاية ورجوع العوام الى العلماء من غير تكليفهم بطلب الدليل
والبحث عن وجه الدلالة والخلو عن المعارض او كونه ضعيفا عن المقاومة باعتبار السند
او الدلالة ونحو ذلك وقد اشرنا فيما سبق الى ما يتضح به هذه الشبهة وقلنا ان المجتهدين
لا يعملون بالراي والقياس والاستحسان العقلي بل لا بد من استنادهم في ذلك الى الكتاب
او السنة النبوية او اثر صحيح ثابت الورود عنهم عليهم السلام على ان الظاهر انه من العلوم الذي لا يشتبه
على ذي مسكة ان فهم المراد من اخبار اهل العصمة عليهم السلام لا يتيسر لكل احد حتى يكون الناس
سواسية ويكون فرضهم كلهم الرجوع الى كتب الاخبار فان هذا مما لا يلتزمه محصل ولا ذو مسكة
كيف والاخبار متدافعة والتاويلات من الجانبين متعارضة واقوال الطائفة مختلفة
ووجوه الدلالات متفاوتة قوة وضعفا كافهام الناظرين بل لا بد من قوة دقيقة وطبع
مستقيم وفهم سليم وتتبع طويل وفحص كثير ونظر في مدارك كيف والجمع بين اخبارهم
المختلفة واثارهم المتدافعة يحتاج الى معرفة الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ والمحكم
والمتشابه والمطلق والمقيد وغيرها كما دلت عليه اخبارهم عليهم السلام ثم ذكر كلاما طويلا الذيل
حاصل مجموعه ان كل مكلف يجب عليه معرفة ما كلف به ولا طريق اليها الا بفهم مراد
المعصوم ولا طريق اليه الا للمجتهد فيجب على غيره الرجوع اليه فصح قولنا ان الرعية صنفان
مجتهد ومقلد وعلى الثاني الرجوع الى الاول والفرق بين المجتهد منا والمجتهد من العامة
ان المجتهد منا يفتي بما يفهمه من قول المعصوم وان احتاج فيه الى فكر وتطلب المجتهد منهم يفتي
بما يستنبطه من اصل هو قرره بنفسه فالفرق ظاهر فالمعصوم في الحقيقة والمقلد منهم تبع
هذا الناعق وانه ليست قاعدة اصولية عند الشيعة الا وهي اصل القاها اليهم الائمة وليس
شأن المجتهدين الا التفريع وقد رخصهم المعصوم حيث قال لهم انما علينا ان نلقي اليكم
الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار المتعارضة يحتاج الى قوة دقيقة وطبع
سليم وفهم مستقيم اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان اراد بالمجتهد من له

معرفة

معرفة باللغة العربية وبالاصطلاح الشرعي ويفهم منطوق اقوال المعصوم ومفاهيمها المعتبرة بها الدلالة
الالتزامية التي تسبق الى الذهن بعد سبق المعنى المطابقي والمعنى المجازي الذي نصبت لها قرينة
واضحة فادعاء مسلم وان اراد به من احاط علمه بكل ما روي عنهم عليهم السلام او جلها فاطلع على كل
حديث معارض وعلى كل عام ومخصص وعلى كل مطلق ومقيد ثم رجح احد المتعارضين
على الاخر بواحد من طرق الترجيح ثم بعد ذلك كان له قوة قدسية يطلع بها على ان يحكم في الاحكام
والفروع التي طال التشاجر في لزومه ووجوده شروع على بها مدة الف سنة بانه لا اثم او فرد
بعقول ناقصة طينية لا الشمس ولا القمر كما هو واضح لمن نظر في علم الاصول فاذكره ثم ولد امرة
قوله فيجب على غيره الرجوع اليه نقول نعم يجب على من لا يعلم مراد المعصوم عليه السلام الرجوع الى من يعلم
فيتعلم منه ولو بترجمة وقوله عليه السلام بالفارسية بالشرط المعتبر في نقل الحديث بالمعنى وقوله ان
الرعية صنفان نقول بل على صنف واحد مقلد للمعصوم معصوم من الخطأ والجاهل منا
بمراده يرجع الى العالم به وقوله والمجتهد منا الى قوله الا التفريع هاتان دعويان لا قاطع
لها الا الملاحظ كتب الاصول والفروع فانظر اليهما وحسبك من الاول التهذيب والقواعد ان
ومن الثاني الارشاد وشرح اللمعة ثم التشبث عليك شاهد وكفيل قوله وقد رخصهم
اقول هل الحق للمعصوم عليه السلام اصلا الا قول كيف يخفى يقول اصطلاح طار بل اقول اسئلة
يبتني عليها مسائل وفروع لا بد ان يتاملوا في محبتها ثم بصلوا فيها ابدا لم القى اليهم ما
يعلم منه الفرع من غير احتياج الى نظر دقيق فان قلت بالاول فعليك باثباتها ودونه خرط
القتاد وان قلت بالثاني فنعم الوفاق ولا ينفعك واما الاحتياج في الجمع الى القوة القدسية
فلا ننكره ان كان مراده الجمع بما ذكره الاصوليون وان كان مراده ما ذكر في الاخبار فلا احتياج
الى كثير قوة بل الضعيف علمه ثم لا تم تكليف الكل بالجمع بل من بلغه المتعارضان وهو
يحتاج الى قوة ما ان كان بالتخيير الذي احد الوجوه الجمع سعتها يعمل الجمع من غير و الا فلا
والتفتيش هو ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث اصحابه فيعلمون حكم الله تعالى من قوله وان احتاجوا الى
السؤال سئلوه فيعلمهم ما لم يكونوا يعلمونه ثم ان الحامل يحمل الحديث الى البلاد والبراري

والمفاوز منقله الى اهلها والكل يعمل بما يفهمه فيعمل بالعام الى مجيء المخصص وبالمطلق الى
مجيء المقيد وبالذي سينسخ الى ورود الناسخ وهكذا كان الامر الى اوائل زمان الغيبة
بجمع بعض اصحابه رحمهم الله بعض الاحاديث المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكان هو ومن
عنده ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يستقص لكل عام فيه مخصصه ولا لكل مطلق فيه
مقيده ولا لكل ما فيه معارضه ولم يكن هؤلاء يتوقفون عن العمل به حتى ينظروا في
اصل آخر هل فيه مخصص له او لا ولو نظروا البتة الى جميع الاصول الاربعمائة لامكن ان لا
يظفروا بشيء كيف وقد يكون العام في كلام امام والخاص في كلام الخلف ثم لم يكن
في اكثر الاصول من الاحاديث الدالة على وجوه التراجيح عين ولا اثر والائمة كانوا مطلعين بان
شيعتهم هكذا يفعلون ولم ينقل عن واحد منهم منعهم عنه وهكذا كان الامر الى تاليف الكتاب
المسمى بالجامع الكافي فكان من عنده يكتفي به الى زمان تاليف الفقيه وهذان الجليلان
صرحا بجواز العمل بما في كتابيهما وكان العمل على هذا الى زمان تاليف التهذيب فاجمع فيه
اكثر احاديثنا فظهر التعارض اكثر مما كان فبالغ الشيخ بجمع من وجوه التراجيح التخيير
ليسهل الامر ولكن شكر الله سعيه جمع بين المتعارضين بما امكن لمصلحة هو اعلم بها متنا
مغنى فنقول ان التكليف المستمر لم يتغير فمن كان عنده الكافي مثلا يجوز له الاكتفاء بما
يفهمه من احاديثه من المناطيق والمفاهيم على النحو الذي اشرنا اليه سابقا فان ظفر له بمخصص
او مقيد يعمل بمقتضاهما وان عن له معارض فان بلغه وجه واحد من وجوه الترجيح فيما
عن له يعمل به وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ولا بد له من التعارض وجوه
الراجح من ترجيح لواحد او التخيير وان لم يبلغه شيء فليسال من الاعلم حتى يظفر به وهكذا
حال من اجتمع عنده الكتب الاربعة بل ولا يجوز له منع من لم يجتمع عنده من العمل بما
عنده وايجاب الاحاطة بما لديه وقبول ما يفهمه ولد ما انه لم يكلف بواحد منهما وجاز له
قبوله قول الاعلم من حيث انه مراد المعصوم لعدان لا يتعدى الاعلم المناطيق والمفاهيم
المبينة فقد ظهر مما تلونا عليك ما يجب على العامي الاعجمي الذي لا يعلم شيئا وعلى العالم

الجيبلة والظاهر ان الاولى له الرجوع الى المحدث الماهر وان اجتمع مع غيره بل الاولى الغير
الرجوع اليه اللهم الا ان يحكم ذهنه بان الماهر قد غلط لاعوجاج في سليقته او بينهم
في ذهنه لعل الطلبة ومرك الهوى واذا اطنبنا الكلام لان المقام حقيق به ويعجبني ان
اختم هذا الكلام بذكر بعض ما ذكره الشيخ البارع قده في الرسالة المذكورة والحديث الماهر
في هذه الامة من الاحاديث المتعلقة بالمبحث والمنقول عنه الخطاب الاخير قال قال
الصادق عليه السلام اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كل ما قال وسئل ع عن قوله تعالى
اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم
ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا
يشعرون وسئل ع فقيل له كل من نصب دونكم شيئا فهو ممن يعبد الله على حرف قال نعم
وقال ع من اصغى الى ناطق فقد عبده وان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان
الناطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان وقال ع ما جعل الله لاحد خيرا في خلاف ما امرنا
وقال ع من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله البتة الى الفناء ومن ادعى سماعا
من غير الباب الذي فتحه الله لخلقه فهو مشرك وذلك الباب المامون على وحي الله عز وجل ثم قال
ع من نعم انه يعرفنا وهو متمسك بعروة غيرنا وقال ع اعرفوا منازل الرجال منا على
قدر روايتهم عنا وكتب اسحق بن يعقوب الى المهدي ع يسأله عن الحوادث الواقعة
فاجاب ارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وسئل العسكري ع
عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا وكتب ابو الحسن الى رجل لا تاخذن دينك
عن غير شيعتنا وروي عنهم ع انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا
ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث ع الى رجلين سالاه عمن ياخذان معالم دينهما اصمدا في دينكما
على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانه يفتح مما قلناه ان الادلة التي اقاموها على جواز
تعويل المجتهد المطلق على ظنه لو دلت على مرامهم لدلت على جواز تعويل المتجزي ايضا وهي
عند ذا دالة على جواز تعويل المتجزي ايضا وما هي عند ذا دالة على جواز تعويل من هو ادون مرتبة

ويقول بان قوة الاول كاملة دون الثاني ان ارادوا بالكمال الشمول والعموم فالعقل يحكم بانه لا يصلح للعلية اذ العلة يجب ان تكون مناسبة
وقد ان الظن بان المغمى مثلا ترث او لا ترث او الرضاع الناشر للحرمة خمسة عشر او عشرة لا دخل له في جواز الاعتماد على الظن بوجوب
السورة مثلا في الصلوة والمنكر مكابر مقتضى عقله وان ارادوا ان ظن العالم بالكل مثلا يكون اقوى من ظن المتجزي بوجوب السورة و
ان المطلع على جميع ادلة وجوب السورة مثلا يجود دعوى بحكم اول النظر ببطلانه الثالث التقليد مذموم وخلاف الاصل ايضا لان الاصل
عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج منه العامي الصرف لدليل دل على وجوب التقليد في حقه فبقي المتجزي والمطلق لعدم المخرج
في حقهما فان قلت حتى نقل هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم بل وخلاف الاصل ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع
غير القطع خرج منه المجتهد المطلق لدليل

اخرجه فبقي المتجزي لعدم المخرج فيه قلت المخرج فيه متحقق فانه ليس له بد من
اتباع الظن اما الظن الحاصل بحواله الاجتهاد وهو عدم حصول القطع بجواز له
التقليد وكذا الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول ولا دليل على عدم جواز
عمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي العلم
والظن بجواز تقليد المتجزي واذا كان هناك امران احدهما مرتب على الآخر
فلا يعدل من الاصل الى الفرع الا مع القطع او الظن بوجوب العدول

الى التقليد والمخرج فيه متحقق فانه ليس له بد من اتباع الظن الحاصل من الاجتهاد فليس يكون هو منتهيا الى اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد وتقرير الدليل بعبارة اخرى ان جواز التقليد متوقف بعد جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد

من المتجزي على ما تفهمه من قول المعصوم ع ولكنه لا بد منه فان الفهم الظني من قطعي دال على
جواز التعويل عليه قوله ان ارادوا بالكمال الشمول قلنا هذا هو الظاهر من كلام المحقق كما سلف
قوله اذ العلة يجب ان تكون له مناسبة اقول قد بينا مناسبة الملكة الكاملة للبعد عن
الخطاء ولا شك ان الابعد عن الخطاء اشد مناسبة لجواز الاعتماد على الظن الحاصل
بتوسطه من البعيد ونحن لم ندع سوى ذلك قوله وظن ان الظن به لم يتنوع من جلية
الظن بل ادعينا من جلية ما يحصل به وهو القوة قوله الثالث ان التقليد مذموم الخ
ان كان مراده بالتقليد قبول قول غير المعصوم فالريب في مذمته نقلا وعقلا اذ كل عاقل
يعلم ان اتعاب النفس والتزام ما لا يعلم وجه حسنه من العقل والشرع بمجرد ان ابا فلان
فالربع انه كان الناس لا تتاب بالطاعة ولا تعاقب بالعصيان لا يرتكبه الا من خرج من
ربقة الانسانية فلا يقيم على ضيم يراد به الا الاذلاء عن الحق والوتد بل التامل يحكم بان
اهل الرأي والاستحسان لبسوا على العوام امر دينهم حتى ظنوا ان قولهم قول الله ورسوله
وان الله ورسوله اوجبا عليهم قبول قول هؤلاء فاطاعوهم في كل ما قالوه ولو تخيلوا حقيقة
الامر لما اطاعوهم وان اراد به ما يشمل قبول احد من الثقة الامين قوله من حيث انه قول
المعصوم ومراده فليس بمذموم وبالجملة التقليد المذموم لم يخرج منه العامي الصرف و
الذي ليس بمذموم لم يخرج منه احد لعم الفرق هو ان بعض الناس يطلع على ما قال المعصوم ع
ويفهم منه مراده وبعضهم لم يطلع عليه ولو اطلع لا يفهم المراد فالعالم يفهم مراده ع قوله
فنقول اتباع الظن مذموم اقول اتباع المعصوم ع ظنا ليس بمذموم اذا دل القاطع على جوازه
ويستوي فيه العامي وغيره من المطلق والمتجزي في اتباع غيره او اتباعه اذا لم يدل القاطع
على الجواز مذموم وان ويستوي فيه ايضا العامي وغيره قوله واذا كان هناك امران الخ
النظر في التقرير الاول وهذا التقرير يقتضي ان يكون مراده من احد الامرين التقليد وهو
الفرع ومن الامر الآخر العمل بالاجتهاد وهو الاصل ومراده من الترتب ان العمل باحدهما
فرع عدم جواز العمل بالآخر فحاصل هذا الكلام هو ان الاصل الاجتهاد ولا يعدل عنه الى التقليد

الثاني ان ادلة وجوب العمل باوامر الرسول ونواهيه وكذا خلفائه ع عام خرج منه العامي الصرف اجماعا لعدم امكان العمل في حقه فبقي
المتجزي والمجتهد مستفادا بالملاحظة قال الشيخ في الذكرى وصلها اي على جواز المتجزي خبر في شهود وابي خديجة عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا
من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا عليكم قال في المعالم بعد ايراد هذا قلت ولقد ظهر بما قررناه انه لكون المعول عليه في اعتماد
ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وافتقر اثباته في موضع النزاع الى ان يحصل دليل ظني
يدل على مساواة المتجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجويز في مسألة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن و
نحوه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا الكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاضر ابتلاء المجتهد والحاق له بالمقلد بحيث ال الثالث

وان كان بالغرض الحاصل بالاجتهاد وتبع
فالحكم في نفسه مستحيل لاقتضائه ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط
الرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت
تركيب التقليد والاجتهاد وهو غير
معروف من ثم
انتهى

الا مع القطع بعدم جوازه قوله خرج منه العامي الصرف انه لم يخرج عنه نعم يعمل بتوسط غيره فنظر الى
الدليلين يشملان المطلق والمتجزي وغيرهما ايضا قوله قال في الذكرى الخ هذا الحديث الشريف يدل
على عمومه للمتجزي اذ لا ملازمة بين العلم بشيء من القضايا والملكة كاملة كانت او ناقصة الا
ان يدعوا الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي وغير ما فيه قوله يفضي الى الدور اقول قال
الفاضل الجواد في شرح الزبدة قالوا انه لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد
المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوفة على صحة اجتهاده في مسئلة ان الاجتهاد
يتجزى وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تجزي الاجتهاد وجوابه فيما قالوا
نمنع كون صحة الاجتهاد في مسئلة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما
يتوقف على صحتها نفسها على ان التوقف مع التغاير وظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة
الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر فتامل لا يقال تجزي
الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به موقوفا على الاجتهاد فيه ويلزم
ح توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد المختلف
في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لانه ذلك من
الاصول فالمغايرة موجودة فيشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمنا لكن
نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظني فيتوقف
العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور فتامل انتهى اقول من العجيب ان من يدعي الدور
ما اورد المسئلة ظاهرة كما تراه مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان صحة اجتهاد
المتجزي في الفروع مسئلة اصولية تثبت بدليل ظني كما هو المفروض فيصدق ان قولنا
اجتهاد المتجزي في الفروع صحيح موقوف على صحة اجتهاده في الاصول ولا ريب في تغاير
الموقوف والموقوف عليه في هذه المرتبة ولما كانت المسئلة الثانية ايضا اصولية ثابتة
بدليل ظني يصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الاصول صحيح موقوف على صحة اجتهاده
في الاصول وهاتان متغايرتان نظرا الى الموقوف وهي المسئلة الاولى ما صادقتان على

المطلق والامام

... ان قوله الغويل بل في اصله او ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة وعصيا الضرورة بدعوى صحيح
... منه الامام ثم ونقل العمل بالروايات في عصر الائمة للرواة بل بعضهم لم يكن موثوقا على احاطتهم بمدارك كل
... الاستنباط بل يظهر بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء الاصحاب تمت تمت تمت

هذا التشريع من الموقوف عليه ليلزم الدور وان المنع لا توجيه له وكذا دعوى علم القائلين لعله
لاحتمال اختلاف فيها قالوا ما قلناه واما قوله انما يتوقف على صحتها نفسها جزم عليه ان صيرورة مسئلة التجزي
في نفسها ليست الا كونها مطابقة للواقع وكونها مما يثبت بالدليل الظني فلا يجوز له العمل بما حصل
له من الظن الا بعد ثبوت جواز العمل له في الاصول وظهر ايضا عدم التوجيه للجواب عن قول القائل
ان تجزي الاجتهاد ليس متوقفا عليه وذلك لان مقتضى القائل هو ان الظن الحاصل بجواز تجزي
الاجتهاد في الفروع وهي المسئلة الاصولية متوقف على الظن بجواز الاجتهاد اي جواز العمل بالظن
بجواز الاجتهاد في المسئلة الاصولية والجواب عنه هو عدم لزوم الدور وان جواز العمل بالظن
في الاصول ثبت بالاجماع القطعي ولعله اراد ان جواز تجزي الاجتهاد في الفروع متوقف على جواز
الاجتهاد في الاصول والثاني متوقف عليه وليس عين الاول حتى يلزم الدور فيرجع الى ما
قلناه وظهر ايضا ان مرجع الدور هو ما قاله اخيرا من توقف العمل بالظن على العمل بالظن وما ذكره
كلام المحقق صاحب المعالم كالنقل المصرح ولا يخفى انه لا مغايرة ولا دور لانه عبارة عن ان يكون
هناك شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او بدونها كما هو مقرر في المواقف وقال الشارح الفاضل
مولانا محمد صالح لان جواز تجزي الاجتهاد في نوع من الفروع يتوقف على صحة اجتهاد المتجزي في
مسئلة تجزي الاجتهاد وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزي بعينه بل جواز تجزي الاجتهاد
في نوع من الفروع حتى يلزم الدور انتهى علم التوقف في الاخيرة فكيف صار مثل هذا الامر
مشتبها على مثل صاحب المعالم ومن الجملة توجيه الدور على النحو الذي يمكن ان يشتبه على مثل هذا
المحقق لا يخلو من اشكال والذي يمكن ان يدعى الافضا الى التسلسل بان يقال ان جواز تجزي الاجتهاد
في الفروع مسئلة اصولية وليست من ضروريات فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها كما هو
المفروض فيستدل عليها بدليل ظني وجواز الاعتماد على الظن الحاصل من هذا الدليل يحتاج
ايضا الى دليل اخر لان المفروض عدم القطعي اصلا فيستدل عليه بدليل ظني اخر وهكذا ويمكن ان
يقال ان قوله وتعلق بالظن في العمل بالظن عطف على قوله يفضي اشارة الى التسلسل والجواب
عنه يجيء انتهى لعم عند الجواب عن الدور قوله وظاهر هذا الكلام يشير الى بعض ما ذكرنا

والحاصل ان العلم بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم ع في هذه المسئلة بل وفي غيرها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن وقوله وعصيا
الضرورة بدعوى لو ادعى حكم بديهية العقل به من غير ملاحظة امر خارج فظاهر البطلان فان العمل بالظن ونحو ذلك ليس من البديهيات العقلية وان اراد حكم العقل
بسبب انه لو لم يعمل المكلف الا بالعلم والحصر لم يتيسر في التكليف الا اجتهاد فالبديهة تحكم بتقديم العمل بالحجة الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك بين
المجتهد المطلق والمتجزي والحاصل ان الدليل على المجتهد المطلق بالادلة الشرعية هو ما ذكرنا لاما ذكروه من الاجماع اذ انتفاء الاجماع القطعي هنا من اجلى الامور
الثاني ان قوله واعطى ما يتصوره ايضا غير صحيح لان الادلة التي ذكرناها توجب القطع بجواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية الثاني ان قوله واعتماد
المتجزي عليه يفضي الى الدور ايضا غير صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد عن حصل له الظن من دليل اوما في

قوله والحاصل اه كلام حسن فيه اشارة الى هذا فيما سلف ولعله يشير اليه ايضا قوله فالبديهة
تحكم اه الظاهر ان مثل هذا الحكم بتقديم الاقوى الظنين اذا كان ما فهم من كلام المعصوم كما هو عند نا
او ادى اليه اجتهاده كما هو راي كل الاصوليين مخالفا لقول الاعلم او المجتهد المطلق فان كان فهمه او
اجتهاده ارجح عنده من فهم الغير او اجتهاده فيتبع ما فهمه واستنبطه وان كان بالعكس فبالعكس
وهذا يجري في المطلقين ايضا اذا كان احدهما اعلم من الاخر وكانه ادعى الاجماع على عدم جواز تقليد
المطلق لغيره وان كان اعلم مطلقا اي سواء كان اطمينانه بما اجتهد اقوى عنده من اطمينانه
بقول الاعلم او كان ما ضعف والحاصل ان الانسان قد يحصل له ظن بشيء ثم بعد حضور دليل
منه معتقد الثاني ارجح عنده فح يرجح الظن الاول بالنسبة الى الثاني الى الوهم فيصير العمل
بالثاني متعينا ومع ذلك فدعوى الاجماع على خلافه في نظيره لا يخلو من غرابة قوله غير صحيح اه فلعله
انه لا توجيه لهذا الدور والجواب عنه ان جواز العمل على المتجزي باجتهاده في مسئلة من غيرها خاص
موقوف على جواز عمله باجتهاده وهذه مسئلة اصولية يتوقف على دليلها فان اكتفى في مسائل
الاصول بالظن فليكتف هنا ولا فرق بينه وبين المطلق وان لم يكتف به فنقول ان لنا دليلا
قطعيا على انه لم يكتف بالظن فان هذه المسئلة نقول بان المتجزي لو لم يجوز له التعويل على الظن
في هذه المسئلة لزم التكليف بالمحال اذ لا شك في بقاء التكليف عليه فلا بد له اما من الاجتهاد
واما من التقليد وكلاهما لا يجوز له في هذا الغرض لان جواز كل منهما يحتاج الى القاطع ولا قاطع
هنا اصلا فان قلت ان القاطع دل على جواز تعويل المطلق على ظنه وكذا على جواز تقليد غيره له
فيلزم في هذه المسئلة ثم يبني على اجتهاده في غيرها قلنا لا قاطع على جواز تقليد غيره له الا في العامي
واما المتجزي فيندرج تحت ما دل على ذم التقليد لا سيما التقليد في الاصول اذ قد ادعى علم جواز
كل مكلف فيها الا من عليه في البطلان ثم لعل النبأ الذي يثبت مطلوبنا وهو ان يعمل في الفروع
بظنه لعله ان يقلد غيره في جواز اعتماده فيما عليها هذا حاصل ما افاده ره والحق ان الاطناب في شرح
الكتب هذا لا تقبل الا مثال ان علم جواز التقليد في الاصول ان كان اجماعيا فهو في اصول الدين لا الفقه
ولعله البحث الرابع في الرسالة عن الدور بان المتجزي المتنازع فيه هو المتجزي في المسائل الخ

يبنى من المطالب الاصولية يجوز الاعتماد
عليه على ذلك التقدير مجتهدا كان او مقلدا
وعلى تقدير عدم جواز الاعتماد على الظن
في الاصول مثل المسئلة لا بد فيها من الاعتماد
على الظن بناء على عدم تحقق دليل على جواز
التجزي او عدم تحقق دليل قطعي على
جواز التقليد لذلك الشخص الظاهر ان تلك
يجوز ان يقلد في جواز التقليد مطلقا
في الاصول خاصة لكنه ظاهر بما يلزم التسلسل
فاذا كان مجوز تقليده مبنيا على صحة التقليد
في الاصول كان ظانا ان يحصل القطع ببطلانه
وعلى تقدير التسليم والقول بصحة تقليده
في الاصول يجوز له العمل بظنه في الفروع
لعدم اعتماده الحاصل من التقليد في
جواز اعتماده تم

قلت الاولى
الدالة على ذم التقليد
تم

ولزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور هنا مانع العمل بظنه بعد تقليده في مسئلة
التجزي ... ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية للمجتهد ممتنع عند غير الائمة ع لم يتمكنوا من العلم بكل الاحكام نعم يمكن العلم بالاحكام
الظاهرية المتعلقة بعطر في نفسه بل الظاهر ان القول بنفي التجزي انما هو على طريقة جمع من العامة القائلين بان النبي ص اظهر جميع الاحكام بين يدي
اصحابه وتوفي وان وعى على ظاهره فلم يوجد له مدرك فعدم المدرك عليه مدرك لعدم الحكم فهو في الواقع محكم التخيير وقد عرفت بطلانه عندنا وان
الائمة ع كثيرا ما يتقون على انفسهم وعلى اصحابهم في بيان الاحكام بل ربما يحكمون على شخص معين بحكم معين لمدخلية بعض خصوصيات ذلك الشخص
في ذلك الحكم كما وقع لابن بابويه في الفقيه في اواخر باب ما يجوز للمحرم اتيانه وما لا يجوز عن محمد بن سنان عن ابي الحسن انه قال سئلت ابا جعفر عن رجل يجوم الى العطر وعليه طواف النسا

قال عليه بدنة ثم جاء اخر فسأله عنها فقال
عليه بقرة ثم جاء اخر فسأله عنها فقال عليه
شاة فقلت لم جعلت ما قاله لك اصحابك فكيف
قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك
بدنة وعلى الاوسط بقرة وعلى الفقير شاة
مثبت ثم بعد السؤال ان الاول موسر والثاني
متوسط والثالث فقير من غير اشعار في
كلامه ع بدخلية الاحوال الثلث تم
تم

الفرعية اما التجزي في الاصول فانه اجماعا كما نقله شيخنا البهائي في الزبدة وغيره وح لا يلزم الدور
حاصله ان القطع وهو الاجماع دل على انه يجوز لمن حصل له الظن بمسئلة اصولية ان يعمل بمقتضا
على ما يظهر من الحاشية التي عندي من شرح الشيخ الفاضل ولا يخلو من سقم ويمكن ان يكون مراد الشيخ الظن
القطع بناء على ان ادلة الاصول قطعية كما هو المشهور عندهم ثم ان لبعض الفضلاء قدس سره في
الدور هكذا لحصول علم المتجزي بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه في مسئلة
التجزي متبع وبالعكس فيلزم الدور لو فرضنا اختصاص الوصول الا وضوح له اصلا الا ان عرف الدور ولا بد
ان يصح ان يقال احدهما بالاخر حتى يلزم على الخصم الدور وههنا الوصول له بيان العلم الى ظنونه
في بعض المسائل الفرعية متبعة لعله انه حصل له الظن من دليل اصولي بانه يجوز لمن
حصل عنده جميع ادلة بعض المسائل العمل بظنه لانه المفروض اذ لا دليل قطعي عليه وحصل له
العلم بان ظنه هذا وهو الظن في مسئلة التجزي واجب الاتباع ظاهرا قبل له ثانيا من اين حصل
لك هذا العلم لا يجوز ان يجيب ظاهرا ولا الزاما بقوله لاني اعلم ان ظنوني في بعض المسائل
الفرعية متبعة بل يمكنه لانه لا قاطع له اصلا ويقول ان الاجماع وقع على ذلك في المسائل
الاصولية وان لم يقع في الفرعية فعلم منها اولا فظهر من هذا التوجيه الجواب عن التسلسل
ايضا اذ قد انتهى الامر الى الاجماع القطعي عندهم قوله مستبعد التعلق بالاستحقاق لمثال
هذه المسائل التي عليها اجناسا مثل الذي في الحنيف من شارة مستبعد قوله ثم لا يخفى انه اقول
هل الاحكام الواقعية خارجة عن الاحكام المستنبطة المشهورة وهل يكون من اصحابنا من يترك في
زمن الغائب المنتظر حضوره وجميع الاحكام الواقعية او بعدها على غير الطريق الذي
اخذ عليه اجلاء الظاهر وبه ع الاحكام الظاهرية او بعدها على الوجه اتم ع والحاصل ان
ملكة الاستنباط من الكتاب والسنة لا يتوقف حصولها على كون المستنبط واقعيا او ظاهريا
تلو به الائمة ع قالوا انت حل عليك وقال الامام المنتظر ع اصح دخليك هل يكون ملكة ان
استنباط وجوب احدهما مغايرا لملكة استنباط الاخر وعدم تناهي اشخاص المسائل لا يمنع
حصول الملكة ولعل غرض المحشي انا لا يمكننا الا ان العلم بجميع الاحكام الواقعية وتسال ما يثبت

وهذا مما يفلح ايضا في حصول العلم بجميع الشرائط فتامل البحث الرابع فيما يحتاج اليه المجتهد من العلوم وهو تسعة ثلثة من العلوم الادبية وثلثة
من المعقولات وثلثة من المنقولات فالاول من الاول علم اللغة والاحتياج اليه ظاهر لان الكتاب والسنة عربيان وفي معاني مفردات اللفظ
انما يبحث في علم اللغة والثاني علم الصرف والاحتياج اليه لان تغير المعاني بتصريف الصيغ والمبني معناه في علم اللغة الى الماضي والمضارع
والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف والثالث علم النحو والاحتياج اليه ظاهر لان معاني التركيبات من الكلام انما يعلم به من

الغرض وبين مفاد اللفظ قوله وهذا مما يفلح اه قد عرفت ان غاية ما يحصل من تتبع المنا
عند القائل به الظن فتذكر قوله البحث الثالث اه قال الشيخ الفاضل المحقق في شرح الوسا
قال الشهيد الثاني في رسالة الاجتهاد الموسومة بالاقتصاد الى النهاية اخر عمره الفكر والاستدلال
عن يقين لاان الانسان لا يحتاج منهما الى البيان كما اشار اليه جل جلاله فاقم وجهك للدين حنيفا
فطرة الله التي فطر الناس عليها ومنها النبي ص كل مولود يولد على فطرة الاسلام وابواه يهودانه
وينصرانه ثم استدل على ذلك بكلام طويل ثم قال ان هذه المرتبة العظيمة مع الاشارات
والتنبيهات الشرعية لا يتوقف على تعلم علم ملون وان توقفت على تعليم معلم وذلك
ثم استدل على ذلك بادلة عقلية وشرعية ثم قال في الكلام على تعلم علم الكلام اعلم انه علم
اساسي وصنعة المتكلمين لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق ينحصر فيه انه اوسع
الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي ص عن الخوض
فيه ثم ذكر جملة من مناهي النبي والائمة ع ثم قال ليت شعري بان يحشر الجماعة هل لهم
دليل عقلي او نقلي على وجوبه او استحبابه او بعدم تقليل ايمانهم واسلامهم على تقديرهم
على ايمانهم معتقدون وانهم هل يعرفون بايمان التابعين على انكوينهم لم ينكروهم وهل
يعرفون بايمان العوام الغافلين عنه او لا يعرفون فان اقروا وانتم غافلا فاني تؤفكون الا
نكيف يعاشر ونحو بالواجبات مع اعتقادهم ان علم المعرفة بالاصول كفر والحاكم نجس
فكيف يجوز الاشتغال بالمباح والسنة مع استلزامه ترك الواجب وكيف يجوز الاشتغال
بالواجب مع استلزامه ترك ما هو اوجب منه فلذلك يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي
يوعدون ثم قال في بيان حال المنطق ان كل من كان له قوة تكوينية ينفكر ويستدل او
من لم يتعلم المنطق ولو كان المنطق منه الماصل والفظا من المنطقيين والعز ربانه
ناش من عدم الرعاية غير مقبول لتمادي النزاع في مدة مديدة والمنطق لو سلم انه عاصم
فلا يعصم الا عن الواقع من جهة الصورة لا من حيث المادة كما لا يخفى ثم اطال المقال في
الاستدلال الى ان قال وقد ما هيك بهذا دليلا على عدم فائدته ثم قال بعد ابطال قول من قال

والاحتياج الى هذه العلوم الثلاثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي ص والائمة ع كالعجم مطلقا والعرب لاهلها في هذه الازمنة لا مثل الرواة ومن

[illegible]

والعلم بعراب الاحكام [illegible]

بوجوبه واستحبابه لو سكتنا عن القول بحرمته فاسكتوا عن القول باستحبابه حتى تسكت كلنا عما سكت الله عنه ثم ذكر ان الشكل الاول بديهي والبلوغ لا فائدة فيه الا ان يرد الى الاول بديهي واكثر النفس بهات بديهية والباقي غير محتاج اليه ثم قال ان النحو والتصريف واللغة يكفي فيه التقليد واما الاصول فلا شك في سقوط مباحث القياس والرأي والاستحسان واشباهها عنا وحكم المسائل التي هي داخلة في العربية حكمها وكثير من مباحثه لا طائل تحتها

[illegible]

وعلى هذين الاحتمالين فلا يصح التمسك بالقران في الاحكام الشرعية ما لم يكن هناك نص وهو معنى فلا يكون العلم بالكتاب مما يتوقف عليه الاجتهاد
فلك الجواب من وجوه **الاول** ان المراد باعتضاد علم القراءة وتفسيره في الائمة ما كان من حمل الكلام على خلاف المدلول وانا الظاهر واما المدلولات الظاهرة
فلا شك في حصول العلم بها من الكلام مثلا لا شك في حصول العلم بالوجوب من اية قل هو الله احد وانما الحكم الرواحد وفي حصول العلم بطلب الصلوة من اية
اقيموا الصلوة وان كان الصلوة مما يحتاج الى البيان وفي العلم بان نصيب الذكر ضعف الانثى في الميراث في شريعة يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين وفي الربع للزوج مع الولد والنصف مع عدمه الى غير ذلك بحيث لا يعتريه شك ولا يداخله ريب ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الطبرسي في التفسير
كشف المراد عن اللفظ المشكل وان الفقهاء في جميع الاعصار كانوا يستدلون بالايات القرانية في كتاب من لا يحضره الفقيه علوه منها كتاب المواريث
ويشهد واستدلال الائمة عليهم السلام واصحابهم الشيعة
ولغيرهم بالايات مما لا يعد ولا يحصى وبطل القول بمنع
التفسير بالراي على عدم ارادة شواهد
الالفاظ ويشهد **الثاني** ان المراد لاختصاص
العلم بكل القران في الائمة ويؤيد ما رواه
الكليني في كتاب فضل القران ان القران اسم
للمجموع وما رواه في باب ان الكتاب
والسنة وباب اخر وبه منه من انه لا يدعى
العلم بجميع القران غيرنا الا كذاب وهيهنا انما
معانيه للاخبار والاولى كما جرت عرض
الحديث على كتاب الله تعالى والعمل بالموافق و
طرح المخالف خلف الحائط وفي هذا المضمون
اخبار كثيرة بالغة حد التواتر فلو فرض انه
العلم بالقران لا يحصل الا بالحديث لم يكن
للعرض فائدة وفي هذا الوجه لا ندعي حصر
الاعتماد على الاصل وفي الحال من عدم النسخ
والتخصيص اذ لو كان احتمال النسخ موجبا للعدم
بحجية الاعتماد على مدلوله لم يحصل العلم
بصحة الحديث بسبب موافقته للقران سيما
عند تعارض الخبرين وعلى هذا يسقط ما يتوهم
من انه على تقدير العلم بمضمون الاية فالعلم
بهذا التكليف بمضمون غير حاصل لنا لاحتمال
النسخ والتخصيص وان اعتادوا حصل التعارض
فيجب على هذا التقدير التخافق على الاعتماد لا اول
على التنبيه على ذلك كما لا يخفى وما حديث التغيير
في القران فهو تماما ما نفاه الاكثر وبالغ في السيد
الاجل المرتضى في جواب المسائل الطرابلسيات
وقد نقل كلامه الشيخ الطبرسي في اول
كتاب مجمع البيان وعلى تقدير التسليم فقد
روى ايضا جواز العمل بهذا القران الموجود
حتى يقوم قائم آل محمد واعلم انه يشترط

فعلمهم في التنت لا ول وكذا يندرج فيه الفقه في خبر القبول والعمل والفضل لان من كان من اهل
لا يخرج من العربي والعرف بالنسبة اليهم اما العرفي ولا يعرفهم عليه في المشاق والبيان وعدم
واما الاصطلاحي فلا علم ولا يحلها بيانه وهم احقا هل ويهاب والعلم وا علم بيوحش عليه حال المصلحة
فهو فيهم ومنهم ويكون كل علم سابق عن ... متقدم استارة اهينا الاكمل من المتاخرين
تو هو مثلا اشارة الى وجه يجن بل رجل وكذا من الوضع وهذا بطن من بطون
القران واما التفسير لو باعا والدا افا هو امر اعتباري ... اخماسا خمسوا الى خمسين
جزءا فيلنا ونحوا ما يعبرونا الا اخذ التفسير **قوله** والجواب من وجوه الاول لا يعتد به عند
ذكره الا وله كلام بسيط ونقول هنا ان ما يستفاد من القران المجيد لا يخرج عن اقسام ثلثة
الاول امور صادقة ... ليست محلا للاجتهاد كوجوب الصلوة والزكوة والصوم و
والثاني ما يستنبطه ... الاجتهاد في الجملة مطلقا او متجزيا بل ... من يعلم اللغة العرب
والاصطلاح الشرعي وان احتاج الى تامل قليل ويكون الاستنباط بطريق لا اشتباه فيه و
يخالف فيه احد من اهل الاستنباط والثالث ما فيه الاشتباه وهو المستنبط من المتشابهات
والقسم الاول ليس ما نحن فيه وانما ملنا في اثبات الاحكام وحجيته علمنا من الثالث و
فيه من غير تحقق وزيغ وضلال والمنصوص ... والعرض على كتاب الله انما هو على الاول
والثاني وسر المتشابه لا يخفى على من حظ الجبر حسبنا كتاب الله فتامل والقول بعدم استفادة
شيء منه من غير تحقق لتفريط والقول باستفادة جميع ما يكتسبه استفادة منه من غير معرفة
النصوص افراط وخير الامور اوسطها **قوله** وهناك شكوك الاول انه اذا كان الحديث لا يخرج اما
ان يكون له معارض ام لا والاول قد يحتاج الناظر فيه الى الترجيح ومن وجوهه ما ذكره
المعصوم بقوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وبقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك وهذا القسم من الترجيح يحوجنا الى علم الرجال وان كان في بعض الاحاديث
ولكن لا مطلقا بل على تقدير ان لا يكون لنا قرائن مفيدة للقطع بصدور الخبرين جميعا عن المعصوم
اذ لو فرضنا وجود قرائن كذلك فلا فائدة في العلم بالاسد بعينه والاعدلية اللهم الا ان نقول

في صحة الخبرين استغنانا عن الكشف لا يخفى فتدبر والثاني من القسم الثالث العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصل المصحح ما يجمعها

ويعرف موضع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها ويتصور في حق المتجزي الغنى عنها ببعض الكتب الاستدلالية كما لا يخفى والثالث من القسم الثالث
العلم باحوال رواتها في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة الى كتب الرجال وعصر الاحتياج اليه ان الاجتهاد بهذه التمسك بالاحاديث غير مختص في
كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الروايات نقلوا في حقهم الخصم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجوب علمه الكذب ومن لا يمكن التمييز بغير
الاطلاع على حال الراوي وهيهنا شكوك الاول وهو ما ذهب اليه الفاضل مولينا محمد امين الاسترابادي ان العلم باحوال الرواة غير محتاج اليه في العمل
باحاديث الاحكام لان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان
احاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للقطع بصدورها عن المعصوم فمن جملة القرائن انه كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة

علينا نعتمد ملاحظة الاسناد والاعدل وان لم تقوم اشياء كذلك ان فرضنا حصول الظن بصدورها
منه يكون عدم الفادة الاحاد شيئا والاعدلية دخل في الاصل الظني وكان هذا فرض غير واقع والثاني
اما ان يكون معمولا به عند اصحابنا او لا وعلى الاول فلا احتياج الى ملاحظة السند اذ الظن الحاصل
من الشهرة ليس باقل من الظن الحاصل من شهادة علماء الرجال والثاني اما ان يكونوا عالمين بعلاقه غيرها
او ساكتين عنه وعن خلاف حكمه وعلى التقديرين اما ان يدل على الوجوب والحرمة او غيرهما من
من الاحكام فعلى تقدير العمل بخلافه وعدم العمل به لا يحتاج ايضا الى ملاحظة السند هذا اذا
بخلافه كل العلماء بهم وحملهم او نقل بهم من الذين كانوا في زمان المعصوم او قريبا
منه بحيث يعلم فيه مذهب المعصوم كما يعلم من اهل كل ذي مذهب مذهب امامهم في زمانه
وفي القريب من زمانه فلا يعمل ايضا بالخبر واما عدم عمل المتاخرين ... على الاستنباط
من المسائل الاصولية التي لا دليل قطعي عليها فليس بمانع واما على تقدير السكوت عنه وعن
خلافه فالظاهر ان هذا القسم لا يوجد في الكتب الثلثة المشهورة اذ الظاهر علمهم بما نقلوه ولم
يردوه لا سيما الذي يدل على الوجوب والحرمة وانما يوجد في غيرها فان لم يكن له شيء من القرائن
فلا اقل لدى ملاحظة سنده لانا احتمال الكذب بحاله ومع ذلك ان نقدم الى العمل به من حكم
والوقف في العمل غير موجود ولكن فعل الواجب للاحتياط وترك الحرام لزم ايضا وفعل
المستحب لخبر الحسن حسن وترك ما لا يعتد به ترك مع احتمال الرجحان فعلى راجح ولا احتياج
الاصل فيما لا يعلم مع عدم اسناد حجيته الى المعصوم فلا احتياج ايضا على هذا التقدير الى ملاحظة
السند ثم انه هيهنا موضع ابحاث الاول ان هذه القرائن هل تفيد القطع او الظن على تقدير
افادتها اياه هل يكون الفقيه مستغنيا عن علم الرجال او يحتاج اليه في بعض الاحاديث الثاني
انها اذا افادت القطع هل يجب ان يكون المقطوع به مطابقا للواقع او لا الرابع ان على
تقدير افادتها الظن هل يكون الاستغناء ايضا لافادتها ما يفيده هذا العلم اولا فنقول في الاول
او لا نقول اجمالا ان نسبة القرائن الى الظن او القطع كنسبة العلل الفاعلية كما ان نسبة
العقيدة اليها كنسبة العلل القابلية فكما يجوز ان يحصل لبعض القرائن مادة واحدة القطع

في الرواية لم يرض بالافتراء والكذب في ...
بيناه اجماعا عند وان كان خاسد المذهب او
فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرائن كثيرة
في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها
ببعض ومنها نقل الثقة العالم الورع في
كتابه الذي الف لهداية الناس ولان يكون
مرجع الشيعة اصل رجل او رواية مع تمكنه
من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية
واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ... ويمكنه
بالحديث ذلك الاصل او تلك الرواية مع
تمكنه من ان يتمسك بروايات اخر صحيحة
ومنها ان يكون رواية احد من الجماعة التي
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها
ان يكون رواية من الجماعة التي ورد في شانهم
من بعض الائمة انهم ثقات مامونون او
خذوا عنهم معالم دينكم ... انا والله
في ارضه ... ومنها وجوده في احد
كتابي الشيخ وفي الكافي وفي من لا يحضره الفقيه
لاجتماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم
او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على
صحتها انتهى كلامه وذكر في بيان شهادتهم ان
ابن بابويه ذكر في اول كتابه اني لا اورد
في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته
حجة بيني وبين ربي وقال محمد بن يعقوب
في اول الكافي خطابا لمن سال تصنيفه و
انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع
من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم
اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين
والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين ثم قال
بالحمد لله ... الله لنا لا يسع احد ...
تماملف

ما اثبتت الروايات فيه عن العلماء برايه الا الملكم العالم بقواعد الحديث ... على كتاب الله فاوفق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز
وجل فردوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله خذ بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من ذلك الا اقله ولا نجد
شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد يسر الله وله الحمد
تاليف ما سالت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا
ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا اذ الرب عز وجل واحد والرسول محمد خاتم النبيين
صلوات الله وسلامه عليه واله واحد والشريعة واحدة وحلال محمد حلال وحرامه حرام الى يوم القيمة انتهى قال ان كلامه قدس سره صريح في انه وقف
بذلك التاليف الى الاخرة المسائل وعلى
المعلوم انه لو اعتقد كتابه هذا ما ثبت وروده
عن اصحاب العصمة صلوات الله عليهم وما
امكنه ذلك المسائل ... واشكالا وتعلم
ان احاديث كتابه كلها صحيحة ... م

وبعض اخر في هذه المادة يفيدها الظن لاختلاف حال القرائن في انفسها كما يحصل فائدة الا
البعض لاجل القطع والاخر الظن لاختلاف القابل اما ترى ان الاشياء يستفيد بعضها
من الشمس حرارة وبعضها مرارة فنقول هذه القرائن تفيد القطع وتفيده ولا
تفيد فاحفظ المجاوزة واما القول المفصل فنقول في الاول ان ادعوا ان القرائن
دلت على عدم رضا الراوي بروايته غير المقطوع به عنده فنطالبك بوجودها ودونها
ان من الجائز ان يكتفي بالظن القوي سلمنا لكن نقول ربما قطع الراوي بالصدور
بتوسط قرائن لو ظهرت لك لما قطعت ثم مطابقة هذا القطع للواقع سيجيء الكلام
فيه وفي الثانية ان رجال الاحاديث المتعاضدة لبعضها ببعض ان كانوا مختلفين
في جميع الطبقات واستحال تواطؤهم على الكذب فهذا هو المتواتر ولا كلام في
استغنائه عن ملاحظة السند والا فاحتمال الاعتماد كل من الرواة على الظن او على ما يفيد
القطع بالواحدية الا ترى ان مولفي كتب الفقه ثقات متورعون والفوا كتبهم للهداية
ايضا مع انهم يعلمون بالظن والتمكن من الاستعلام يوجب الاستعلام اذا كان اعتقاد
الراوي وجوب القطع مع التمكن وعلى تقدير رجحان الاستعلام فانه يكون لم
يستقر الا يكون لغيره وتاخير التاليف الى حين حصوله ربما يكون له مانع ولعل الثاني
والترجيح ان يقطع بما لا يوجب القطع في الواقع كما مر وفي الرابعة ان هذا الاصل
وتلك الرواية ان كانتا صحيحتين فلا احتياج الى التمسك بغيرها والا فيمكن ان
يكونا محفوفين بقرائن تفيد مثلا الظن الذي يفيد الصحاح مع فرض حضورها
عنده دونها ولذا لم يرجع اليها او لمانع اخر والمقصود لم يتعرض للكلام على هذه
القرينة عند التصدي للجواب فكانه سهى ولم يراجع والكلام على باقي القرائن
يستفاد مما ذكرنا وسيجيء في كلام المعترض ايضا واما البحث الثاني فنقول لا شك
في وجود الاحاديث المتعاضدة القطعية الصدور وعلى هذا الفرض فيحتاج الى الترجيح
وقد قلنا ان على بعض وجوهه يحتاج الى علم الرجال اللهم الا ان يقال ان الترجيح ليس

لازما بل نحن مخيرون بين الترجيح والاخذ بايهما شئنا من باب التسليم كما سيجيء في باب
التراجيح وعلى تقدير تسليم اللزوم نقول بالتخيير بين اقسام التراجيح المستفادة من الاخبار
لا بالترتيب وعلى التقديرين فيمكن الاستغناء عند التعارض ايضا اذ يختار غير المحتاج
فيه الى ملاحظة السند واما الثالث فنقول لا ريب في تحقق الجزم والقطع في الاحكام
بالنسبة الى المقلد والجاهل بالجهل المركب فليس كل ما يجزم به يجب ان يكون مطابقا
للواقع نعم ما يدل عليه البرهان ان ادعى اللزوم واثبات ما علمنا العلية والمعلولية بها
او بالعرف فيكون مطابقا للواقع واما القرائن فافادتها ذلك لا كلية من قبيل الامور التي
يحكم العقل من عند حضورها في الذهن بالاحكام ومثل هذا الحكم قد لا يكون مطابقا
للواقع الا ترى ان كثيرا ما نحكم بشيء من شيء بسبب قرائن حكما قطعيا ثم يظهر لنا خلاف ما حكمنا
به اولا ثم نقول ان ابدا هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القطع مطلقا بل من طريق خاص لانا اذا فرضنا
تحقق العلم العادي بصدور الخبر عن المعصوم فليس هو بادون من الظن الذي يحصل
بملاحظة السند وتعديل رجاله واحتمال ان يكون الراوي كذابا بعد الملاحظة لا يبلغ
الى انا فرضنا القطع مع وصف الراوي كذلك نعم نحن يدعي القطع ويستدل عليه
بان الراوي قطع بالصدور وكان منتهى ما تفيده القرائن لنا القطع بان الراوي لا يرضى
برواية غير المقطوع به عنده فله اجمال ان يكون قطعه غير مطابق للواقع فيحصل لنا
ظن الصدور واما الرابع فنقول اذا لم يكن لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنونة
الصدور فقد اخرجت قاعدة عدم الحرج هذا الاتباع من اصالة عدم ابتاع الظن فان
اصل خوض الظن الحاصل من القرائن ارجح من الحاصل من ملاحظة السند في علم الرجال
فالعمل بالراجح متعين وهذا هو الحق لانا نعلم اجمالا ان غاية ما يستفاد من هذا العلم
هو شهادة عدلين بعدالة جميع رجال السند والظن الحاصل من القرائن ارجح مما
يحصل من شهادتهما نعم لهذا العلم على هذا التقدير تقوية لظننا اذا كان السند صحيحا او
كان ضعيفا لا يضر بالغرض حصول الظن من القرائن مع فرض كون الراوي في نفسه كذابا

وقال الشيخ الطوسي في اول الاستبصار ما حاصله ان الحديث ينقسم الى اقسام لانه اما متواتر اولا والثاني اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع اولا والثاني
اما لا يعارضه خبر اخر او يعارضه والثاني اما لم يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او على ابطال الاخر او لم يكن كذلك وجعل الاقسام كلها ثلاثة غير الاخير
اما الاول وهو المتواتر فظاهر واما المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم فكذا ايضا فانه صرح بانه يجري مجرى المتواتر واما الثالث وهو كل خبر لا
يعارضه خبر اخر فقال فيه والذي هو خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم
بخلافه ويعلم منه ان نقل هذا القسم من المعصوم مجمع عليه وهذا فوق الشهادة بالصحة واما الرابع فقال فيه ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان
وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا
فادعى الاجماع على صحة هذا القسم نعم شرائه كل

معلوما هذا الكلام مع عدم المعارض للخبر واما مع وجوده وفرض تحقق القرائن لكل منهما فيعلم
الاحتياج وعدمه مما قلناه في البحث الثالث **قوله** قال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار
الى اخره اقول لا بد من نقل بعض ما ذكره من كلام الشيخ واتكلم عليه حتى يظهر جلية الحال قال الشيخ ره اعلم
ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منها ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب
العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يتقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا
المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ص والائمة ع واما ما ليس بمتواتر فعلى ضربين فضرب منه
القسيم بيان ما يجوز الافتاء والعمل به من الاخبار وما لا يجوز واما بيان ان اي الاحاديث
مضمونه مطابق للواقع واي منها لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج بينهما فليس محط نظر فيه
اذ نمنع هذا فنقول الحديث ان كان متواترا عن النبي ص فلا يمكن فيه التعارض ولا التضاد
الا بطريق النسخ اذ حكم الله بالواقع لا اختلاف فيه ولا يجوز عليهم ع التقية واما المتواتر
عن الائمة ع فلاحتمال التقية يحتمل حديثهم التناقض والتضاد وعلى الاخير يمكن ان يكون ظاهر
معا وان ورد من مورد التقية ويكون حكم الله الواقعي على خلافهما كما اذا كانا مطابقين لكل
من مذاهب العامة والحق خلافهما فاذا علم الحق فذلك والا فلا بد من العمل باحدهما مع
يحتاج الى الترجيح من غير الوجه الذي يلاحظ فيه السند لفرض التواتر واما ان هذا العرض
اعني التناقض والتضاد بين المتواترين عن غير واقع فحديث اخر غير ما نحن فيه اذ الشيخ
ما قال بعدم وقوع هذا الفرض بل نفى التناقض والتضاد راسا وليت شعري ما الفرق
بين المتواتر والاحاد اذا علم صدورهما من المعصوم حتى لا يجوز التناقض ويجوز في
الاول دون الثاني الا ترى انه ره حين سئل عن الحديثين المختلفين مع فرض صدورهما
عنه ع بالحجية عالج التنافي اخيرا اما بالتوقف او العمل بايهما شئت واذا جاز التنافي والعلاج
في المقطوع الصدور فلا فرق بين المتواتر وغيره ثم قال ره وما ليس بمتواتر على ضربين
فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا
المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول اقول هذا مما يدل على ان يكون العرض

خبر لا يعلم الاجماع على خلافه فهو عنده صحيح وهذا
شهادة منه على صحة جل الاحاديث بل كلها اذ
القسم الخامس ما لا يكاد يوجد وقال ايضا
وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار
كلها لا تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت
ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتب
الفتاوى في الحلال والحرام لا تخرج من واحد من هذه
الاقسام ويعلم منه ان كل حديث عمل هو به فهو
عنده صحيح وقال في اول التهذيب واذكر مسالة
مسالة فاستدل عليها اما من ظاهر القران او من صريحه
او فحواه او دليله او معناه واما من السنة المقطوع
بها من الاخبار المتواترة والاخبار التي تقترن
اليها القرائن التي تدل على صحتها واما من اجماع
المسلمين ان كان فيها او اجماع الفرقة المحقة ثم
اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث اصحابنا
المشهورة في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك
مما ينافيها ويضادها وابين الوجه فيها اما
بتاويل اجمع بينها وبينها او اذكر وجه الفساد
فيها اما من ضعف اسنادها او عمل العصابة
بخلاف متضمنها وهذا الكلام صريح في ان ما لم
يتعرض لتاويله او طرحه فهو اما من المتواتر
او من المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع او
من الاحاديث المشهورة عند ارباب الحديث
فالاولان ظاهر انهما من قبيل المقطوع ع
م

موجبة لصحة مضمون الخبر واما اذا كانت موجبة للعلم بصدور الخبر عنه ع ولم يوجب العلم
بصحة مضمونه فان لم يعلم الحق في خلافه يجوز الافتاء والعمل والا فلا كما اذا كان مضمونه مخالفا
لما هو الحق وهي كالمسح على الرجلين هذا مع عدم خبر مثله يعارضه ومعه فيعالج بما يعالج به
المتعارضان ثم قال والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه
ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القران اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه
القرائن توجب العمل وتخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها ان تكون
مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون مطابقا
لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه
القرائن تخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به اقول ان دل
العقل على حكم لا يجوز صدور الحكم الشرعي على خلافه كحرمة الظلم مثلا فلا احتياج الى الخبر
ان ينظر الى حال الحديث المطابق له ليعلم بالقرائن صدوره عن المعصوم ع او عدم صدوره
اذ ليس مضمونه على هذا الفرض محل الاجتهاد وان دل على ما يجوز تعهد ورود الشرع الخا
لم كما اذا دل على جواز الانتفاع بجلود الميتة مثلا فمطابقة مضمون الحديث له لا توجب العلم
بالصدور ولا جواز العمل به بمجرد المطابقة بل مطابقته للقسم الاول ايضا لا توجب اذ لا مانع ان
يفتري على النبي ص بانه قال لا تظلم احدا وكونه للمضمون حقا مع قطع النظر عما استنباطه من الخبر
لا احتياج لنا اليه اللهم الا للتاييد ما علم من غيره ان احتيج اليه وكذا القول في مطابقته لظاهر
القران وغيره اذ فرض عرض ... المفتري في افترائه بابواب القران لاستماعه ممن اورد له
ما اختلف في حجيته ليس بذلك البعيد ثم ان ظاهر القران وغيره ان كان كافيا في الافتاء او العمل
فلا وجه للحاجة الى بيان حال الخبر والكلام في مطابقته للسنة والاجماعين كالسابق حرفا
بحرف ثم قال واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى من واحد من هذه القرائن
فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان الخبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك
يجب العمل به فانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك

لاجلها العمل بها اقول الخبر المتعرى من جميع هذه القرائن لا يخرج من ان افتى بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى
او افتى بخلافه او افتى به البعض وسكت عنه البعض الاخر او افتى بخلافه من غير استناد الى خبر اخر
لان المفروض عدم وجود المعارض ثم اقول هو اما يكون موجودا في جميع الاصول بسند لا يبلغ حد
التواتر كما هو المفروض او يكون موجودا في بعضها بحيث يمكن ان يسمى مشهورا او لا كما لو وجد مثلا
في اصل او اصلين بسند او بسندين فعلى الاول لا محيص عن الافتاء والعمل به ولا مضايقة في تسمية
الجميع بمضمونه جعله من القسم المحفوف لانه الاجماع الذي جعله الشيخ ره قرينة هو الذي ليس
على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل اجمعوا على حكم وقد اتفق الخبر موافقا له والذي فرضنا
اعم من الاجماع المصطلح مع فرض كون الاجماع او الشهرة مستندا الى هذا الخبر المفروض ثم ان هذا
الخبر على هذا الفرض ليس من الذي اجمع على نقله فقط بل وقد افتى الجميع بمضمونه مما وجد في اصل
واحد لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع في النقل ما يشمل الافتاء والثاني لا بد من طرحه
والثالث ان بلغ المفتون بخلافه حدا علم لاجله دخول قول المعصوم ع في اقوالهم فطرحه لاجل
مخالفته لفتواه ع ولا اعني بالحد الكثرة بل لو علم ان العلماء الثقات المتورعين من اصحاب
الامام ع افتوا بخلافه يطرح اذ العادة قاضية بمطابقة مذهب الامام ع لفتاويهم المتفقة
وان لم تبلغ كما اذا لم يعلم فتوى القدماء بل المتاخرون الذين قد يتركون الخبر لاجل مخالفته لقاعدة
اصولية معظمة على زعمهم تركوه علم بعملهم به فح لا بد لنا من النظر في دليلهم وفي الخبر والترجيح
ويعلم بما حققناه حكم ما اذا افتى بعض القدماء بمن لا يعلم من فتاويهم دخول قول المعصوم ع في
اقوالهم سواء كان المفتي بخلاف الخبر من نقله وعمل بخلافه او من لم ينقله وسواء عمل الباقون بمضمونه
او بخلافه او سكتوا عنه والغرض ان جميع الاحتمالات ولا دعوى تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال
الشيخ ره وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في
الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة
والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين
امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي

يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن
العمل بكل واحد منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين خبر يعضده
او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الاخر عاريا من ذلك كان
العمل به اولى من العمل بالاخر الذي لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر اخر
وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح
الاخر جملة لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة
التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه
الاخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم ع انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا
تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران
المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الاخر فكانه اجماع
على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا وانت اذا فكرت في هذه
الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا
الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخرج من واحد من هذه الاقسام انتهى
كلامه الشريف شكر الله سعيه وجزاه خيرا اقول المتعارضان لا يخرج اما ان يكون هناك اجماع على صحة
احدهما وابطال الاخر او على صحتهما او على ابطالهما او على صحة احدهما من غير تعرض لابطال الاخر
او على ابطاله من غير تعرض لصحة الاخر واما ان لا يكون فعلى الاول لا احتياج لنا الى ملاحظة سند
الباطل او التعرض لتاويله وعلى الثاني لا شك في استحالة الاجماع على صحة المعنى من غير تاويل
لاحدهما اذ لا تضاد في حكم الله الواقعي بل ان كان اجماع فعلى صحة الصدور مع التاويل لا بد من
امانتهما او في احدهما كما لو امرنا بشيء وعلى النهي عنه فنقول مثلا الامر على الجواز المطلق والنهي
على الكراهة او امرنا بشيء ونفي الباس عن الترك في الاخر فنقول الامر محمول على الاستحباب
مثلا فان وجدنا الاحتياج في التاويل الى خبر اخر فان شهد شاهد لاحد التاويلين او لهما
فذاك والا فالتوقف في الافتاء لا الاحتياط في العمل ان امكن والا فالعمل باحدهما من باب

واما الثالث فمن جهات اذ شهرة الحديث عند ارباب الحديث ايضا مما يفيد القطع بصدوره من المعصوم ويؤيد شهادة الشيخ الطوسي بهذا الوجه الذي ذكرته في هذه الرسالة الا لمام اجمع في كلام هذا القائل بل هو نقل ان الشيخ في كتاب العدة ذكر ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح ولكن تصفح العدة فاذا ثبت هذا الكلام فيه وذكر ايضا ان الشيخ كغيره كان متمكنا من ابراز الاخبار الصحيحة من الكتب القطعية الاخبار فلا وجه للتعبية الاخبار الصحيحة و الضعيفة بل هذا مما يقطع العقل بسبب العادة بما تسامح ويمكن ان يكون قوله الاجماع على شهادتهم على صحة الاحاديث كتبهم اشارة الى كلام الكليني و ابن بابويه رحمهما الله ثم وقوله او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها اشارة الى كلام الشيخ الطوسي في كتاب العدة حيث قال في بيان جواز العمل بخبر الواحد الوارد من طريق اصحابنا الامامية المروي عن النبي و الائمة اذا كان الراوي ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولذلك يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها

مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه انتهى فان هذا الكلام يدل على ان الاصول الاربعمائة التي كانت

الشيعة كان العمل بها اجماعيا ...

التسليم والثالث كالاول وفي الرابع بعين العمل بالصحيح والا فالقول باخذ ما اجمع عليه بين اصحابك ثم ان شاء ان يجمع بينهما بالتاويل احد فيظن جاء المعصوم ما لا يليق فباب التاويل واسع واما من لم يبلغ الاجتهاد فهو غير محتاج في هذا الغرض الى ملاحظة مثل هذا الحديث ...

شاذان المعروفين على العسكري ع ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها و الاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف القدماء من اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه وذكر انه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع انتهى كلامه اعلى الله مقامه واذا كانت الاحاديث ظنية ينبغي الفحص عن احوال اسانيدها حتى يعلم ان هذا الظن مما يجوز التعويل عليه لعموم النهي عن اتباع الظن ولقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان قلت اخبار العدل بصحة خبر الفاسق يخرج الخبر عن كونه

خبر الفاسق ويدخله في خبر العدل فلا ...

القرائن انما تدل على سكون النفس و اطمئنانها في صدور تلك الاحاديث من المعصوم اعم من ان يكون اعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع لا اشتداد فيه ولا ضعف ولا زيادة ولا نقصان ولا زوال او يكون اعتقادا يشتد ويضعف ويزيد وينقص ويبقى و يزول قال الشيخ المحقق البابع الشيخ شهاب الدين في رسالة الطهارة الابرار اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين ...

ان نعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فمحل النزاع في هذه المسئلة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا فبما يحصل به الاطمئنان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقيني وادناها ما قرب من الظن المتاخم للعلم او حقيقة واحدة لا تفاوت فيها وهي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن فيه والله اعلم انتهى كلامه الشريف مع ادنى اختصار وانما نقلناه بطوله لان هذا الفاضل من جملة الاخباريين وقد صرح بان مرادهم بالعلم حيث يقولون ان اخبارنا معلومة الصدور وان حدوا لها معلومة لنا هو الذي لا يشترط فيه الثبات ولا المطابقة للواقع فان كان مراد الفاضل الامين الاسترابادي بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الابحاث التي اوردناها عليه عند الكلام على القرائن اذ حصول مثل هذا العلم من القرائن وجدانا وما يحصل منها على ما يحصل من علم الرجال مسلم عندي اذا عرفت هذه فيمكن ان يكون حكم الصدوق بصحة اسناد الاحاديث الى المعصومين ع بهذا المعنى فلا ينافي التعارض ان يصير احد المتعارضين عنده ارجح من الاخر بتوسط الاشتمال بكونه في الاصل و اتصال سنده او عدالة روايه فيعمل بالارجح ويمكن ان يكون ملاحظته للسند لعبد الحاشر الى الهر سابقا وان كان الخبران معلومين يقينا وقال شيخنا في [illegible] ان الشيخ الطوسي ره في التهذيب قد يطعن احاديث الكافي ويرميها بالضعف والشذوذ وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لان رواتها اعدل او اكثر فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى و شذوذها لانها تخالف ما رواه الاكثر و ذلك لا ينافي الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم بل ينافي العمل بها لخروجها بمخرج التقية او غير ذلك ويشهد في كلام الشيخ انه لا يعمل بخبر العدل الامامي فضلا من غيره الا مع علم المعارض الاقوى الا ترى ان كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف لانه شاذ او مخالف للاحاديث الكثيرة او المتواترة وكثيرا ما يرد خبر العدل الامامي بخبر في غاية الضعف عند المتاخرين لعدم تمييز ما دل على حجيته فان قلت ان الصدوق طعن في بعض اخبار الكافي

حيث قال في باب الرجل يوصي الى رجلين بعد ان ذكر ان عنده توقيعاً بخط العسكري ع
وذكر ما ينافي الكافي وزعم انها تخالف التوقيع ثم قال لست افتي بهذا الحديث بل بما
عندي من خط الحسن بن علي ع ولو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما
امر به الصادق ع قلت هذا ليس طعناً بل علماً بالتوقيع وعملاً بالاقوى فان رواية الكليني
بوسائط لا تصلح لمعارضة خط الامام ع وان صحت واما قوله لو صح الخبران جميعاً فليس
صريحاً في تكذيب خبر الكليني فانه يجوز ان يكون المراد بذلك انهما لو تساويا في الصحة
ولا شك ان خط الامام اصح واولى بالاتباع وانما يتعين العمل بما رواه الثقة او شهد بصحته
اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم رد الصدوق له وطعنه فيه فربما كان ذلك من باب
العقلية كما ذكره الكليني ره في اول كتابه لشيوع تمسكه بالتوقيع الاشرف وحق له ذلك و
عمل الصدوق باخبار انفرد بها الكليني وغيره حيث لم يجد لها معارضاً فاما الحديث الذي
رواه في باب الوصي يمنع الوارث وقال ما وجدته الا في كتاب محمد بن يعقوب وما رويته
الا من طريقه فلم ينقل في ذلك الباب غيره ومنها حديث ذكره في كفارة من جامع في شهر
رمضان وقال ولم اجد لذلك في شيء من الاصول وانما تفرد برواية علي بن ابرهيم بن
هاشم وهذا من اعظم الامارات على ان الصدوق كان يذهب الى جواز العمل بل وجوبه بما
صححه الثقة انما هو وغيره من القدماء لم يطلقوا القوي بحديث الا اذا قطعوا بصحته من طرق
عديدة توجب اليقين وما ليس كذلك عملوا به من باب الاعتماد على الراوي الثقة وينبه على
ذلك ومنها حديث رواه في عيون اخبار الرضا ع عن المسمعي ثم قال بعد كان شيخنا
محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما
اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره
ورواه لي انتهى وهذا يدل على انه كان يرى قبول ما قبل الثقة الضابط من الاخبار
والجائز وان كان روايه ضعيفاً لان قبوله لخبر المجروح مع علمه لا يكون الا لعين اقتضت
له ذلك فكيف يتوهم منه الطعن فيما قبله ثقة الاسلام وحكم بصحته وعمل به الا ان يكون

وذلك

وايضاً نقوضه لذكر الشيخ على هذا عجيب بل ينبغي على هذا ان يقول ان اخذت الاخبار من الكتب القطعية والاحاديث قطعية لا يحتاج الى
الاطلاع على معانيها وعلى موافقيها اليهم وكذا الكلام على الكليني مع ان ابن بابويه كثيراً ما يطرح الروايات المذكورة في الكافي قال في باب
الرجل يوصي الى رجلين بعد ما ذكر توقيعات الواردة من الناحية المقدسة بشر هذا التوقيع عندي بخط ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام وفي كتاب
محمد بن يعقوب الكليني ره رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق ع ثم قال لست افتي بهذا الحديث بل افتي
بما عندي بخط الحسن بن علي ع ولو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك ان الاخبار لها وجوه ومعان
وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس وقال في باب الوصي يمنع الوارث بعد نقل حديث ما وجدت هذا الحديث الا في
كتاب محمد بن يعقوب الكليني وما رويته

ذلك من غفلته والله اعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث الذي رواه الكليني ره لا يخالف التوقيع
الاشرف ولكن الصدوق ره لم يتأمله كما ينبغي وقد نبه على ذلك العلامة في المختلف فليراجع
فان قلت كيف يصحح الصدوق في كل ما رواه في كتابه وعمل به ومن جملة ما رواه اخبار سهو
النبي ص واخبار تكذيب المشاهدة وتدل على ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين يوماً
قلت لم ينقل الصدوق وحده ذلك بل نقل اخبار سهو المعصوم ع الكليني والشيخ ايضاً
ولم يبطلوا الامامية عندهم وليس كل خبر صحيح يجب اعتقاد مدلوله والعمل به لانه قد
يكون وعد للتقية وما نحن فيه كذلك فان مسئلة نفي السهو والخطأ عن الانبياء من
مذاهب العامة وكل كان الخلفاء من بني امية وبني العباس يبالغون في ترويج العوام
فيما لهم ما يدعونه من الامامة الباطلة فخرجت هذه الاخبار مخرج التقية مع ان بعضها
صريح في ذلك واما اخبار عدم نقص شهر رمضان فهي موافقة لبعض مذاهب العامة
وروى البخاري في صحيحه ما يوافقها فهي ايضاً محمولة على التقية وقد نقل الصدوق
عن ذلك عمل بها سهواً كما هو ابنه وغيره بمضمون احاديث كثيرة وردت للتقية اما
لغفلة او لعدم الاطلاع على معارضها وانما نسب اليه هذا القول لمبالغته التي بالغها
في امر هذه الاخبار ولو سكت عنها كما سكت غيره وجعلها من المتشابهات التي يجب
ردها الى الائمة الهدى لكان اصلح **قوله** وايضاً نقوضه لذكر المشيخة كان اتصال
السند وسماع الحديث من الشيخ والقرائة عليه امراً مرغوباً عندهم يتنافسون لا لاجل
اليقين بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم ع ولعلنا ننقل بعض ما يدل
على هذا المطلب انشاء الله وكفى بما قلناه فائدة لذكر المشيخة حتى لا يتوهم ان احاديث كتابه
كلها او جلها منقطع الاسناد **قوله** مع ان ابن بابويه كثيراً ما اه قد مر ما ينبغي بما يتعلق
بهذا الكلام **قوله** والجواب لان آه القائل اراد بالظن ما قلناه وهو الذي عبر عنه
البعض بالعلم العادي بل بالقطع ومراد السيد وامثاله بالظنيات هو الحاصل من
الرأي والقياس وامثالها لا الظن المعتبر بحسب الشرع الذي دل القاطع على العمل به

الا من طريقه حكى ذلك عنه غير واحد منهم
محمد بن مسلم الكليني ره من محمد بن يعقوب
الكليني وطرح الشيخ الطوسي لاحاديث
الفقيه والكافي وكذا السيد المرتضى و
غيرها اكثر من ان تحصى وهذا يدل على ان
هذه الاخبار لم تكن قطعية عند قدمائنا
هذا والاقوى في هذا الزمان جواز العمل
بالاخبار الموجودة في كتبنا الاعلام بل لزوم
العمل بالحديث من دون ملاحظة الاسانيد
بشرط عدم المعارض وعدم كونه مضموناً
مخالفاً لعمل المشاهير من فقهائنا فيجب حينئذ
حكم صور التعارض وبحث الترجيح انتهى
الشك الثاني شك اعتبار مطلق الظن وهو
ما اختاره بعض الفضلاء وصورته انه لما
حصل لنا من تتبع اثار العلماء انهم كانوا يعملون
بكل ما يحصل لهم الظن بانه مراد المعصوم سواء
كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة
او لا مسندة او كانت مرسلة او غير ذلك ويلزم
على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجاً
اليه اذ ربما يحصل هذا الظن من رواية من هو
في غاية الضعف ولا يحصل من رواية من هو
في غاية الثقة والجواب لا نسلم عمل العلماء بكل
ما يحصل لهم الظن به بل الظن من اصول الفقه
عدم علمهم الا بالقطعيات وكلام السيد
المرتضى وابن ادريس اوفى تتبع واكثر
هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين
كان صحيحاً عند القدماء وايضاً لا يجوز ان يكون
الظن من حيث هو ظن مناطاً للاحكام
الشرعية ما لم يكن ثابتاً باعتباره شرعاً
اذ كثيراً ما يحصل هذا الظن باسباب اخر مثل

١٣٣

هي النقص والتعصب او الحسد او نحو ذلك كما هو محسوس مشاهد فعلى هذا ينفصل الجرح والرجح في العدول لاختلاف الناس في هذه الاسباب ينبغي
ان يكون الظن الذي يجوز العمل به منضبطاً بان يكون ثابتاً من الكتاب او الحديث الصحيح او مطلقاً لو بحث مجتهد مطلقاً بالحق ان العمل يحسن
الادلة ليس عملاً بالظن بل عمل بكلام من يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن الحاصل في تنبيه هذا الكلام الى من يجب اتباعه الشك الثالث انه
وقع الاختلاف في اسباب الجرح فقيل الكبائر سبع وقيل الكثر وقيل بانها اضافية وعلى هذا لا يمكن الاعتماد على تعديل المعدل وجرحه الا مع
العلم بموافقة مذهبه لمذهب من يريد العمل وهذا العلم مما لا يكون حصوله لان المعدلين والجارحين وهم الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي وابن
طاوس وابن الغضائري وغيرهم ليس مذهبهم في عدد الكبائر معلوماً بل مرتع التتبع ينتهي الى التعرض عن الكذب وان كان فاسقاً فافعال
جوارحه ونوقش بعض المتأخرين كالعلامة
ما ودينه على توثيق الثقة وايضاً اعتبر بعض
العلماء في الجرح والتعديل شهادة اثنين
فعلى هذا لا يوجد حديث صحيح يكون جميع
رجال سنده معدلا بل معدلين وايضاً فقد بل
هؤلاء المعدلين مبني على غيرهم من علم
معلومية مذهب هؤلاء وايضاً فهذا الشك
مما اورده الشيخ الفقيه بها الملة والدين
مقال من المشكلات انا نعلم مذهب الشيخ ره
الطوسي في العدالة وانه يخالف مذهب
العلامة وكذا لا نعلم مذهب بقية اصحاب الرجال
كالكشي والنجاشي وغيرهم ثم نقبل تعديل
العلامة في التعديل على تعديل اولئك وايضاً
كثير من الرجال ينقل عنه انه كان على خلاف
المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والقوم يجعلون
روايته من الصحاح مع انهم غير عالمين بان
اداء الرواية متى وقع ابعد التوبة ام قبلها
وهذا من المشكلات لا اعلم احداً تفطن له

الرابع

لبينا منها انتهى كلامه وايضاً العدالة بمعنى
الملكة المخصوصة التي ذهب اليها المتأخرون
مما لا يجوز اثباته بالشهادة لان الشهادة وخبر
الواحد ليس حجة الا في المحسوسات والعدالة
بمعنى الملكة المخصوصة ليس محسوسة كالعصمة
فلا يقبل فيها الشهادة فلا يعتمد على تعديل
المعدلين بناءً على معنى المتأخرين وهذا

الخامس

ما اورده الفاضل الاسترابادي وايضاً قد
تقدم ان شهادة فرع غير مسموع فلا
تقبل الا من الشاهد الاصل والشاهد
الفرع مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر
المعدلين والمجروحين من شهادة فرع الفرع
اذ ظاهر ان الشيخ الطوسي والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب مثل الباقر والصادق ع بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة وكذا الظاهر من ملاقاتهم لمن ادرك
العلم

مر في بحث الاخبار ان القاطع دل على وجوب عملنا بالكتب والاصول المعتمدة التي كانت
في زمان حضور الائمة ع فاعلم انه معمول عنها ولو شهادة المشايخ الثلثة فعمل بها وانما
الاحاديث التي لم تدل قرينة على انضمامها ولا على صحة اسنادها الى المعصوم ع فلا يعمل بها
وانما ذكروها للتأييد ولكونها دالة على الامور المسنونة والمكروهة ولم يكن لها معارض
اقوى منها **قوله** بل الحق آه قد سبق ما يتعلق بهذا الكلام عند الكلام على حجية خبر الواحد
فتذكر **قوله** مع انه قد وقع آه ربما يذكر خصوص السبب وربما يكون من التي اجمع على كون
اسبابها مثل السبع الموجبات فلا يدل الشك الثالث على عدم الاحتياج الى علم الرجال
مطلقاً **قوله** وايضاً اعتبر بعض العلماء آه فيه ايضاً انه لا يثبت المدعى وهو عدم الاحتياج
اصلاً مع ان المراجعة لكتاب المنتقى يبطل هذا المدعى فارجع **قوله** وايضاً كثيراً آه
هذا ايضاً فيما لم يعلم تاريخ الرجوع من كتب الرجال اما مع فرض العلم فلا **قوله** فلا يحصل آه
بل قد يحصل العلم بكثرة التتبع وشهادة القرائن **قوله** فالجواب عن جميع هذه التشكيكات الحق
ان جميع ما ذكر ليس شكاً وان الفاضل ما ادعى عدم حصول الاجتهاد في كل كلامه بل طالب
بدليل اعتبار مثل هذا الظن ولو لم يطالب فنحن نطالب ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها
لا يدل على انه لا بد من اعتبار حال الراوي واما ان عدالته تثبت باي طريق او على العموم
بحيث يشمل ما ثبت بشهادة من لم يلق الرجل وانما ظن العدالة من السماع من غيره
وهكذا الى ان ينتهي الى من عاصر الراوي او اجتهد وظن العدالة فحكم بها فلا بد له عليه
اصلاً فمن يقول على مثل هذا الظن لا بد له من دليل والمقصود لم يأت به **قوله** فان قلت
فعلى هذا آه اعلم انه لا شك في وجود الحديث المتعارضين في الاصول المعروضة على
الائمة ع ولكن ما كان الاحاديث الواردة للترجيح كما جاءت في باب التعادل ليست
مذكورة في كل واحد واحد ولو ذكر بعضها في بعضها فليس الحديث الدال على ان من وجوه
الترجيح على ملاحظة حال الراوي مذكوراً في كل اصل اشتمل على المتعارضين ثم ان تجويز العمل
بهذه الاصول ليس مشروطاً بان لا يشتمل على المتعارضين فلا بد ان يكون العامل بحيث يمكنه

٣

اصحاب هؤلاء الائمة فلا تكون شهادة الاشهاد فرع الفرع بمراتب كثيرة فكيف يجوز التعويل في الشرع شهادتهم في الجرح والتعديل وهذا ايضاً مما اورده
المورد المذكور وايضاً قلما يخلو اسم من مشاركة غيره جماعة بعضهم غير معتدل وكثيراً ما لا يحصل العلم بان الشخص الواقع في سند رواية المخصوصة هو فلان
واعتبار مثل هذا الظن في الشرع يجب ان يعتمد عليه في الاحكام الشرعية مما لا دليل عليه فلا يحقق التعديل فائدة نعتد بها حتى يكون علم الرجال يحتاج اليه
وايضاً على تقدير العلم بان رجال الرواية الفلانية ثقات لا يحصل العلم لعدم سقوط جماعة من رجال السند من البين فلا يمكن حصول العلم بصحة الحديث
بالاصطلاح المشهور فلا يحصل ايضاً للتعديل فائدة لنا نعتد بها وقد ذكر صاحب منتقى الجمان ان في كثير من روايات الشيخ الطوسي رحمه الله عن موسى
بن القسم البجلي في كتاب الحج علة وتلك ان الشيخ اخذ الحديث من كتاب موسى بن القسم البجلي في كتاب الحج علة وذلك ان الشيخ اخذ الحديث من
موسى بن القسم وهو قد اخذ الحديث من كتب

الرابع

العلم بان ما صدر من اصل واحد او اصلين هل يعارض ما في اصل اخر او لا فلا هذه المقدمات
مع ملاحظة ان اكثر وجوه الترجيح المذكورة في الاحاديث مما لم يكن العامل به لاكثر المحققين بالعمل
مثل موافقة القرآن ومخالفة العامة والعمل بما هو الشيء مع علماء العامة ومثل التوقف والارجاء وغيرها
يظهر ان عدم تجويز المعصوم العمل بما اشتمل على التعارض انما هو لجواز اخذ الحلف مما يقتضيه ما اشتبا
من باب التسليم لان هذا الوجه عام في الكل للكل ويظهر منه الاستغناء عن علم الرجال نعم
لو فرض ان ملاحظة حال الراوي من وجوه الترجيح امر لا بد منه للعامل والمفتي حتى لا يجوز
له الانتقال منه الى غيره من الوجوه الا بعد تساوي حال الروايتين فحينئذ لا يمكن الاستغناء من
بدعوى ذلك فعليها اقامة الحجة ونحن لا ندعي ان علم الرجال لا يجوز ترجيحاً اصلاً بل ندعي انه
لا يتعين ترجيحاً معتبراً عند الشارع كما قاله الفاضل ره ومع التنزل فندعي ان فائدته تحصل من
غيره فلا احتياج اليه مثل الاحتياج الى علوم العربية فان كان ولا بد فيكون من الكمالات لا
من الضروريات بهذا وتفصيل القول وتنقيحه هو ان الاصول والكتب لا تخلو من اقسام ثلثة
لانها اما ان تكون معروضة على الائمة ع فلم ينكروا ما فيه بل مدحوا المؤلفين واثنوا عليهم
واما ان تكون مشهورة بين الطائفة بحيث يعلم قطعاً ان الائمة ع كانوا عالمين بان شيعتهم يعملون
بها ويفتون بما فيها من الاحاديث المنسوبة ظاهراً اليهم ع واما ان تكون نسبتها الى مؤلفيها
مشهورة متواترة كان المؤلفون ممن يوثق بهم ويعتمد على رواياتهم لا بمعنى القطع بصدور
جميع ما رووه من المعصوم بل بمعنى حصول الظن الاقرب ان التهذيب مثلاً كتاب شيخ ثقة
ثقة فاضل ومدار العلماء هو الرجوع اليه فلا يوجب هذا الاحتمال بالنسبة الى ما في غيره
من الكتب الغير المشهورة فعلى هذا نقول ان ملاحظة السند في القسمين الاولين وتحصيل
الظن به مما في كتب الرجال امر لا طائل تحته واما الاخير فتفصيل المؤلف وعدالته وحكم
وشهادته بصحة احاديث كتابه يفيدنا ازيد مما يفيده علم الرجال ومع ذلك فالاولى و
الاحوط لنا ملاحظة السند عند التعارض **قوله** قلت قد عرفت آه قلت اذا علم المعصوم
ان شيعته يعملون بما في كتب حريز مثلاً ولم ينكروا بل قررهم على هذا العمل فلا فرق

جماعة وذكر اول السند في اول رواياته ثم
بعد ذلك ذكر صاحب الكتاب الذي اخذ الحديث
من كتابه والشيخ روى تلك الاحاديث عن
موسى عن صاحب ذلك الكتاب مع انه لم يلقه
فصار الحديث منقطعاً معللاً انتهى وعدم
مثل ذلك غير معلوم في بقية احاديثه بل ولا
في احاديث غير الشيخ ايضاً فانتفى حصول الظن
8 بالعدم وعدم جواز الاعتماد على مثل هذا الظن
9 في الاحكام الشرعية غير معلوم وذكر ايضاً ان
الكليني قد لا يذكر اول سنده اعتماداً على اسناد
سابق قريب والشيخ ره ربما نقل من الروايات
فاورد الاسناد من الكافي بصورته وصله بطرق
الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة فيصير
الاسناد في روايته للشيخ منقطعاً ويكون وجهه
الكافي بعيداً وصله انتهى كلامه ولا يخفى انه
لا مانع ودفع مثل ذلك من الشيخ في هذا الكلام
من غير الكافي من كتب الحديث ايضاً وكذلك حق
على بعض ولعل التتبع يعلم ان العطف يحكى
والواجب نقل البعض عن بعض وكذا الحال في
ذلك قال في المنتقى ومن المواضع التي اتفق فيها
هذا الغلط مكرراً رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله
عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي
نجران وعلي بن حديد والحسين بن سعيد فنقل
وقع في خط الشيخ ره في عدة مواضع منها ابدال
الغلط
احد راويي العطف بكلمة عن وقد اتفق
ذلك بالمقبض وبالزيادة وفي رواية سعد
من الجماعة المذكورة بخط الشيخ حدثنا اسناد
حديث زرارة عن ابي جعفر ع في من صلى بالكوفة
ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او غيرها انه قال

يعلم بكتبهم فان الشيخ رواه باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما يروي عن ابن ابي نجران بواسطة احمد بن محمد بن عيسى وابن ابي نجران عن حماد بغير واسطة كرواية الحسين بن سعيد عنه ونظائر هذا كثيرة انتهى كلامه وايضا حكم الحاكم 10
بتعديل العدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو ظاهر والجواب عن جميع هذه الشكوك العشرة المذكورة ههنا بعدما كان الاجوبة الجدلية
عن كل منها هو ان احاديث الكتب الاربعة اعني الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار ماخوذة من اصول وكتب معتمدة معول عليها كان مدار
العمل عليها عند الشيعة وكان ملاء من الائمة عالما بان شيعتهم يعملون بها في الاقطار والامصار وكان مدار مقابلة الحديث وسماعه في زمن
العسكريين عليهما السلام بل بعد زمن الصدوق على هذه الكتب ولم ينكر احد من الائمة من الشيعة في ذلك بل قد عرض جملة من الكتب عليهم
ككتاب الحلبي وكتاب حريز وكتاب سليم بن قيس

الهلالي وغير ذلك والعلم باخذ الكتب الاربعة من هذه الاصول المعتمدة يحصل من اخبار المحمدين الثلاثة رحمهم الله على ما مر مفصلا من شهادة القرائن بان تمكنهم من اخذ الاخبار من هذه الكتب المعتمدة بمعنى من اخذها من الكتب التي لا يجوز العمل بها والعادة شاهدة بان من سنّف كتابا وتمكن من ايراد ما هو الحق عنده لا يرضى بايراد المشتبهات والمشكوكات اذا عرفت هذا فنقول اما المحصل لنا علم عادي بان اخبار الكتب الاربعة ماخوذة من كتب معتمدة بين الشيعة فنحن لا نحتاج الى العلم باحوال الرجال بما لا معارض له واما مع الترجيح عند التعارض فنحن نحتاج اما يحصل به رجحان احد المتعارضين على الاخر عند النفس من العرض على كتاب الله وعلى مذهب العامة ومن حال الراوي من كثرته وثقته ونحو ذلك ولا شك في حصول الرجحان عند النفس بسبب تعديل العدلين وان ورد على ما ذكرت من الشكوك ومن لم يحصل عنده رجحان بذلك فحكمه ما سيجيء في بحث التراجيح انشاء الله تعالى فان قلت فعلى هذا يكون اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور من المعصوم كما قال به المورد المذكور قلت لا يلزم من كون جواز العمل بهذه الكتب قطعيا كون اخبارها قطعية الصدور من المعصوم كما قال به المورد المذكور قلت لا يلزم من كون جواز العمل بهذه الكتب قطعيا كون اخبارها قطعية الصدور من المعصوم اذ يجوز من المعصوم تجويز العمل بكتاب مشتمل على الاخبار الكثيرة بحيث يعلم

بين هذا القول وبين ان يبيع العامل جميع ما في الكتاب منه تشفعها في جواز العمل اللغة تفسيرها وفائدته للغير بان الواجب عليك ان تفعل كذا وتترك كذا نعم لو اراد احد ان يخبر بحكم الله الواقعي فلا بد له من القطع بصدور الحديث اذا لم يكن هناك احتمال التقية وكان الخبر ناصا فيها يستفاد منه وهذا امر لا يهمنا الان اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي دل على جواز العمل في صورة عدم التعارض من كون الحديث ماخوذا من الاصل المعروض على الامام عليه السلام وغيره هو بعينه دليل على جواز العمل مع التعارض اذا كان المتعارضان موجودين في الاصول والكتب المذكورة فالذي يوجد بين الصحيحين ووجود المتعارضين انما يدل على ان حكم الله الواقعي هو احدهما لا كلاهما اذ لا تناقض في الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا كان لنا مخلص للعمل وهو تجويزهم عليهم السلام العمل بما في الاصول مع عدم خلوها عن المتعارضين واما بناؤهم عليهم السلام على الخ بلا اعتبار حال الراوي فالدال على قول المصنف انه ينفع عند الظن بجواز العمل لا انه قال وفي صورة تعارض القطعيين ان حكمهما العرض الى احدهما قال وقد عرفت ان حكم العمل لا يختلف في صورة القطع في الصدور ويجيز لهم عليهم السلام العمل وعلى العمل الاخير مجردا ما لم يبلغ حد الاجماع قوله فاما بعد التفتيش الخ هذا الكلام يدل على ان بعض الرواة يعلم حاله من غير علم الرجال والاصحاب من هذه الجملة وان البعض من مشايخ الاجازة لا يضر ضعفهم اوجهالتهم فلا يبقى من الرواة الا قليل يعلم بحيث من لا اصل له او له اصل لا اصل له فلا يضر قوله العاشر انه يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة الخ الظاهر ان نسبة المقدمات المذكورة من الشرائط والكمالات الى تلك الملكة ليست نسبة ايجابية بمعنى وجوب حصولها عند تحصيل هذه المذكورات بل نسبتها اليه نسبة اعدادية فان كان لنفس استعداد ذاتي وصفاء جوهري لقبولها فعند تحقق المقدمات يفيض عليها تلك الملكة من مبدء الفياض والا فلا وكان التجربة تشهد بذلك وما اشبه هذا بمن احسن عمره في المنطق وبلغ منه الغاية وهو لا يهتدي على ترتيب الاقيسة من عند نفسه الا بعضا بعيد ولغرب وبين علم الطب وهو عاجز عند العمل ثم ان الطبيعة المستقيمة ليس للاكتساب فيها مدخل بالايجاب ولا بالاعداد بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء
علم صدور بعضها منه ومن غيره من الائمة لعدم تمكنهم من تميز الصحيح من غيره لتقية او ضيق وقت ونحو ذلك وهذا مرجح فان قلت انا العمل بان هذه 33
وهو لا يبعد

33

الكتب فلا يحتاج فيها العمل الى العلم باحوال الرجال عند التعارض ايضا اذ يصير من قبيل التعارض قطعيين وحكمه العرض او التخيير او التوقف او غير ذلك كما سيجيء انشاء الله تعالى قلت قد عرفت ان قطعية العمل لا يقتضي قطعية الحديث ونحن قد حصل لنا القطع بجواز العمل في صورة عدم التعارض ولهذا نرى جل الفقهاء بل كلهم يستدلون على المطالب بالاخبار الضعيفة السند ويكفي في ذلك ملاحظة الكتب الاستدلالية للشيخ والسيد المرتضى والعلامة والمحقق وابن ادريس وغيرهم واما مع التعارض فقد وجدناهم لا يطرحون المتعارضين بل يفتشون عما يحصل به عندهم رجحان احدهما على الاخر في انفسهم من ملاحظة حال الراوي ونحو ذلك والحاصل ان المعلوم هو جواز العمل بهذه الاخبار عند عدم التعارض واما في صورة التعارض فجواز العمل باحدهما مع امكان ترجيح احدهما على الاخر بملاحظة حال الراوي او نحوه غير معلوم بل المعلوم من حال السلف عدم العمل بدون التفتيش فيحتاج الى التفتيش من حال الرواة لانه من جملة ما يحصل به الترجيح

وهو لا يمكن بدون الملكة ان اعتبرنا فيها الاقتدار على رد الجزئيات الى القواعد واقتباس الفروع من الاصول والحكم بلزوم اللوازم الغير البينة وعدمه اذ لا اقل من رد الجزئي الى غير قاعدة وبتفتيش الفروع من غير اصله وحكمه بلزوم ما ليس بلازم وبعدمه ما ليس بعدم من غير يشبه بذي الملكة كشبه السوفسطائي بالحكيم هذا والظاهر من كلمات القوم في هذا المقام ان ما ذكروه من الشرائط وغيرها معدة لحصول ملكة استنباط جميع المسائل الفقهية سواء خرجت من القوة الى الفعل بان استنبط منها ام لم تخرج بعد وعلى هذا الاشبه الزمان بمثل هذا الفقيه الا واحدا ثم واحدا في عصر ثم عصر بل لا يكاد يوجد انسان اذ هذه الملكة يكون على هذا التقدير امرا واحدا ابدا مقتضاه الاصابة في كل المسائل والصواب من طرف النقيض لا يكون الا واحدا وانت لا ترى فقيهين متفقين في جميع ما استنبطاه ويكون العلم بوجود مثل الامور المصاحب اخبار المعصوم عليه السلام اذ ليس امرا محسوسا ينفع فيه شهادة العدلين ونحو نرى من يغلط في استنباطه فاصابه نفسه للافتاء من غير نكير لا سيما اذا كان قليل الكتب نادر المطالعة ومن اين يحصل لنا العلم بذي الملكة الا وحتى يعرض فتاوى هذا على فتاويه والطالب الاستقامة بحسب الواقع غير معتبرة من حيث القطع بل المعتبر ظن تحقق الاستقامة في اغلب المسائل كما يشير المصنف اليه ويوجد مثل ذي الملكات ليس بعزيز ونحن نعلم بالضرورة الرجوع الى مصنفات الفقهاء انهم كانوا ذوي الملكات كلها والشبهة هناك مشتركة في مقابل الضروري ثم انه لا تفاوت بين المجتهدين المطلقين في نفس الملكة وان تفاوتا في سرعة الانتقال وبطوءه واما الاستقامة فتفاوت فيها الحال بحسب الغلبة والاغلبية وقد مر وسيجيء انشاء الله تعالى انه لا دليل على جواز استنباط المسائل من القواعد التي يحتاج الاستنباط منها الى الملكة قوله واما معرفة وجوه التعارض ان كان مراده بالترجيح الترجيح من الطرق التي عينها وقررها الائمة عليهم السلام فذلك غير محتاج الى الملكة اما للعاجز من الترجيح فلان كل احد اذا نظر في الى المعصوم فانه يقول لعله ما اعتمد من باب التسليم ويحكم ومرة يذكر وجوها اخرى يعلم ان هذا الاختلاف ليس الا للتخيير

ضرورة على ان الشكوك المذكورة مصادمة للقسم اذ ربما يحصل من التفتيش العلم العادي بعدالة بعض الرواة وضبطه وعيانه فانا بعد التفتيش حصل لنا القطع بثقة مثل ابان الفارسي والمقداد وابي حمزة وعاد وقتل امثالهم وزرارة وبريد وابي بصير المرادي والفضيل وقتل امثالهم وجميل بن دراج وصفوان وابي عمر والبزنطي وقتل امثالهم والكاف فلان بكابور وما حكم بعدالة شخص لم نره ولم نشهد عنده نا من نعتمد على قوله بل بجدوا الاطلاع على احواله وسيرته وعلمنا بعدالة الشيخ ابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والمحقق وامثالهم من هذا القبيل فانا قبل ملاحظة كتب الرجال كان هذا العلم حاصلا لنا من الشكوك المذكورة من باب الاحتياج الى علم الرجال والتفتيش عن احوالهم نعم هذا العلم لا يحصل الا في قليل من الرواة عن اصحاب الاصول واما اصحاب الذين بينهم وبين مصنفي الكتب الاربعة من مشايخ الاجازة فلا يضر جهالتهم في صحة الحديث ايضا فان بعض الرواة قد وردت الاخبار من الائمة الاطهار بلعنهم وذمهم والاجتناب عنهم بانهم من الكذابين والمفترين مثل فارس بن حاتم الغزويني وابي الخطاب محمد بن ابي زينب والغالي بن سعيد وقتل امثالهم وتشكل جواز العمل برواياتهم عليهم اللعنة الكذابين وان كانت موجودة في الكتب الاربعة لانا نعتقد باحدى القرائن المذكورة لانا لا نعلم ان قبل ما انما كانوا يعملون باخبار هؤلاء ولذا كانت موجودة في الاصول المعتمدة فيحتاج الى معرفة الرجال لنميز من نقطع بعدم جواز 3

العمل برواياتهم من غيرهم واعلم ان ههنا شيئا اخر سوى العلوم المذكورة لم يعدو شيئا في الاجتهاد اما الشرطية او الكمالية الاول علم المعاني ولم يذكره الاكثر في العلوم الاجتهادية وجعله بعضهم من الكمالات وعده بعض العامة من الشرائط وهو المنقول عن السيد الجليل المرتضى في الذريعة وعن الشهيد 10
الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كتاب كفاية الطالبين الثاني علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين علم المعاني في الشرطية والكمالية الا ابن جمهور فانه عد علم المعاني من الكمالات وسكت عن البيان وعلله بان احوال الاسناد الخبري اما يعلم بنحو وهو من الكمالات للعلوم العربية الثالث علم البديع ولم اجد احدا ذكره الا ما نقل عن الشهيد الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كفاية الطالبين فانهما عدا العلوم الثلاثة جمع في شرائط الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم الثلاثة اما على تقدير صحة التجزي فظ واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان

ثم المعاني العبارات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه يبحث عن الزائد على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق الكلام لمقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والايجاز والاطناب والمساواة وبعض مباحث القصر والانشاء المحتاج اليه يذكر في كتب الاصول والبيان علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق بالنظر من احكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول ايضا والبديع علم يعرف به وجوه محسنات الكلام وليس شيء من مباحثه مما يتوقف عليه التفقه لو ثبت تقديم الفصيح على غيره والافصح على الفصيح في باب التراجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلاثة لغير المتجزي ملحقا بعض الاحيان اذ فصاحة الكلام وفصاحته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بهذه العلوم الثلاثة وكذا على تقدير تقديم الكلام الذي فيه تاكيد وبالغة على غيره وسيجيء الكلام على هذه الامور في باب التراجيح انشاء الله تعالى ولكن لا شك في كثرة هذه العلوم الثلاثة للمجتهد الرابع بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة ولكنها بكل وليس شرطا اما في المتجزي فظ واما غيره فلانه ليس على الفقيه الا الحكم بانفصال الشرطيات واما تحقق اطراف الشرطية فليس في وسعه مثلا

بين التخيير وسائر وجوه التراجيح الاول للعاجز والثاني للقادر وكل احد يعرف من نفسه العجز والقوة واما للقادر على تلك التراجيح فلان مدارها على العلم بمحكمات الكتاب والسنة وتتبع احوال الرواة واقوال العامة والخاصة وتمييز الاشد من الخبر والفتوى والعلم بطرق الاحتياط في العمل والتوقف وجميع ذلك يكفيه قليل من العلم والقوة قوله وكذا العلم باللوازم الغير البينة الخ قد ورد لنا عليهم السلام قواعد نستنبط منها بعض المسائل من غير احتياج الى الملكة وهي امور معينة معلومة ولا شاهد لنا فيما ادعينا احسن من التجربة فلنضبط تلك الدروس وبجرب انفسنا نعم نحن نقول ان هناك قواعد وضعها الاصوليون ولما لم نكن كلهم متفقة ولم تكن تلك القواعد مقتبسة من مشكوة الولاية ترى هم يختلفون فيها وكل يتمسك بمقدمات دقيقة بعاد عن فيها الفهم العقل بل اكثرها امامن المغالطات او المقدمات المسلمة بينهم التي ما جعل الله لها من سلطان فالترجيح بين تلك الاراء واستنباط المسائل من تلك القواعد تحتاج الى تلك الملكة بل اخراج الحق من بينها اصعب الاشياء ولهذا ترى مثل العلامة تختلف اراؤه في كتبه اصولا وفروعا حسب ما يظهر له من الخطاب الاصولي وان شئت التفصيل والاطلاع على الشبهة التي من اجلها عمل الاصوليون مبانيا بالقواعد المخترعة فاستمع لما يتلى عليك علم ان الائمة القوا الينا اصولا واخبرنا ولكون قد يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط جليا العارض من العوارض فوضع الاصوليون قاعدة يستنبط منها الاندراج واستدلوا عليها بدليل وغوا انها ثابتة بمقدمات يقينية ايضا فتارة يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط واضحا بينا والخفي انما هو اثبات الكبرى وقد لا يكون كلاهما خفيا وقد يكون ملازمة واضحة ولكن ثبوت المقدم او بطلان التالي يحتاج الى دليل وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون الكل خفيا وقطعيا ولذا ما خفي منها وان كان محل النظر ولكن احتياج فهمها والاستنباط الى الملكة مما الادنى منه مثلا اقول ان قولهم عليهم السلام كل ما طاهر حتى يعلم انه قذر قاعدة ولكن في حصول ما مزوج بما ورد عليهم الاوصاف موضوع الحديث فاما حصول
عليه ان يحكم بان مع اوقية شيء منه مواخذ به وليس عليه بيان كيفية العمل به في قوله لزيد على حصة الاسنف مال عمرو ولعمر وحصة الا نصف مال زيد 2
الاصول

مثلا فيتامل الناس بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض للعلم بتفاوت مطالع بعض البلاد مع بعض وبلدها وكذا البعض مسائل الصوم مثل تجويز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص السادس بعض مسائل الهندسة كالولوج بشكل العروس مثلا السابع بعض مسائل الطب كالو احتاج الى تحقيق الغرر ونحوه وليس هذا العلوم مما اليها الماعرفت والانسب الاحتياج الى بعض الصنائع كالعلم بالعيوب والعيوب ونحو ذلك الثامن نوع الفقه ولم يذكره الاكثر في الشرائط والحق انه لا يكاد يحصل العلم بجل الاحاديث ومعاملها بدون مارسة فروع الفقه التاسع العلم بمواقع الاجماع والخلاف لعلا يخالف الاجماع وهذا شرط لا يستغني عنه المتجزي منه ومقتنا العلم انما يحصل في هذا الزمان بمطالعة الكتب الاستدلالية الفقهية لكتب الشيخ والعلامة ونحوهما العاشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الجزئيات الى قواعدها الكلية واقتباس الفروع

كالاصولي فقد كنت علمت انه كان قابل المزج والاصل بقاء ما كان على ما كان مثال اخر نقلا ان غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه فيضم اليه الاصوليون القاعدة اليقينية من عموم وهي كل مقدمة الواجب واجب فيكون بوجوبه مثال اخر لو كان هذا الشيء متهم الموافقة فيه حجة والمخالفة واضحة ويدعى الاصولي انه كان لا بد علم كون الشيء حلالا لحكم من حلية او عدم قوله في هذه المواضع اقوى واشق تغليبه فضعي ولا يريب عاقل في ان الواجب العمل بمقتضى ما يحصل اليقين به اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان اذنت صريح من الشارع في العلم الا لان الشارع لا يحكم بخلاف الواقع ويكون الخطب في هذا اليقين والظن من اين حصل فانظرانت الى ادلة الاصوليين حتى يظهر لك انها جدلية او مغالطية ام مقدمات برهانية ثم ان بعض المتاخرين لما راى الامر كما قلناه مال الى ان كلها او جلها ظنية ومع ذلك عمل بها ولعله زعم ان الاجماع واقع على جواز العمل بها وانت تعلم مثل هذا الاجماع فانقطحك ان الشبهة للعمل بما في الاصول ليس الانقم او ادلتها برهانات قطعية واجب الاتباع فكن على بصيرة من امرك والحق سيقول بما هو الحق او بما هو قريب منه فاحرجت تقليد الميت فانظر ثم اعلم ان القواعد الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم فاذا كان اندراج الاصغر تحت الاوسط ضروريا او قطعيا بالبرهان تكون النتيجة قطعية كاستنباط وجوب غسل جزء الراس من القاعدة المعلومة ولما كانت اخبارنا المروية اكثرها اخبار احاد غير محفوفة بالقرينة عندهم صارت الاحاديث عندهم ظنية المتن ظنية السند فتكون النتيجة المستفادة من قواعد الاخبار ظنية لا يعالان قولهم انا هذا الا ظاهر المستنبخ من قوله كل ما طاهر وهذا هو السر لطرحهم الخبر اذا كان مخالفا لما استفادوا من اصولهم فاحفظ هذا الذي قلناه انه لم يصرح احد به حاية فهو لا نعم عليهم فتامل وسيجيء تتمة لهذا الكلام اذا عرفت هذا ظهر لك ان ما يقول المصنف بانه يحتاج الى الملكة من المسائل فنحن نقول به ايضا فاللازم عليه ان يتبع علما بحيرة تلك القواعد حتى يقول ايضا بلزوم تحصيل الملكة ولم يبق بعد ولا يتبين قوله ولا شك ان للعلامة قوالي اذا قال لك الحنفي انه قد وجبت وقرأ انضح

من الاصول وليس هذا الشرط متعلق كوان في كلام جماعة من الاصوليين وتحقيق المقام ان الدليل النقلي اذا كان ظاهرا وتبينا في معناه ولم يكن معارض ولا لازم بين ولا غير بين التزم فلا يحتاج الحكم بمناه والعمل به الى هذا الشرط بل يكفي الشرائط السابقة مثلا في العلم بان الكر من الماء لا ينجس بمجرد ملاقات النجاسة من اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء لا يحتاج الى اكثر من العلم بمعاني مفردات هذا الحديث من اللغة والعرف وما هيئة التركيبية من النحو وهذا امر سهل وما مثل وجوب العمل يحتاج الى الملكة المذكورة للترجيح وكذا للعلم باللوازم الغير البينة كالحكم بوجوب المقدمة والنهي عن الاضداد من الامر بالشيء وبمفهوم الموافقة والمخالفة ونحوها وربما يحتمل كفاية العلم بالمطالب الاصولية لهذا القسم والعرف في الاحتياج الى الملكة انما هو الحكم بغير ما هو غير بين الغريزية للحكم المذكور في الدليل او لعادته او لعله تلف او اشتيه او نحو ذلك مثلا للعلم باندراج الكر في اللغوي من مصنفيهم حسن مع تعجيز علم التقرب في الحديث المذكور حتى يحكم بتصيره وبقدر طاهر او علمه ان داخل فيحكم بمباشرة النجاسة يحتاج الى تامل تام وفهم ذكي وكذلك الاندراج من جملة من الماء ما لم يكن محكوما لا يرجع بعضا نعم لا يسلبه الاطلاق في غير الواحد لما فيه تيمم او في نقيضه وهو الواجد للماء يطلق تيممه وكذلك في اندراج الخارج من بيته
2

٣ للسفر قبل سعد الرخص الخاص به المكلف او في السافر فيتخير وكذا في انه ماج في طهره على ولا يشبع الابدال وهو بيقين وعلى ذلك المثال في المستطيع
فيجب عليه الحج او يعلم ان لم يجز فلا يجب وهذا القسم من الكثرة بحيث لا يعد ولا يحصى ومعظم الخلافات بين الفقها يرجع الى هذا ولا شك في ان
العلم بهذا القسم ليعمل لمقتضاه او لنفي عنه محتاج الى ملكة حتى يتم ذلك مطيع صحيح وحب الاجتناب في الحكم بان هذا الشي الجزئي فرد لهذا الكلي و
مندرج فيه من الاعتماد على الظنون الضعيفة والناشئة من الهوى النفسان وينبغي ان يختبر نفسه في الاستقامة بما استقر العلما وملاحظته وتصديق
جماعة منهم باستقامة طبيعة بحيث يحصل له الجزم بسببه بعدم اعوجاجه في الاغلب و الا فلا يعتمد على اعتقاداته في الاحكام التي من هذا القبيل
قيل يجوز الاعتماد على شهادة عالم عدل حذر بذلك وهو محل تامل مع عدم حصول الجزم من شهادتهما بانضمام القراين فان قلت باعتبار هذا الشرط
يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد والتالي
باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلان الملكة

٣ احد لم يكلف الاجتهاد لعدم علمه بانه صاحب الملكة وايضا يلزم تاثيم غير المعين وانه غير معقول كما مر جوابه في تحقيق الواجب الكفائي وايضا هذا
الجواب خلاف ما مر جوابه من تاثيم الكل بترك الاجتهاد والجواب الحق عن كلا الشقين انا ما ادعينا اعتبار الملكة المذكورة في مطلق المجتهد بل اعتبرناها
في المجتهد المطلق لما عرفت ان العلم بمعاني الادلة الشرعية النصا والظاهرة في معناها غير محتاج الى الملكة والاحتياج اليها انما هو لاجل العلم
بحكم التراجيح والعوارض الغير البينة والجزئيات الغير البينة الاندراج تحت القواعد الكلية ونحو ذلك فان اراد المعترض بالاستغناء عن الملكة
الاستغناء في القسم الاول فنعم الوفاق وان اراد الاستغناء في هذه الاقسام الاخر فلا نسلم اما ان اراد عدم الاحتياج الى استعلام هذه الاقسام او اراد
عدم الاحتياج في استعلام هذه الاقسام الى الملكة المذكورة فان اراد الاول فبطلانه ظاهر فانه كثيرا ما يقع الاحتياج الى العلم بحال هذه الاقسام مثلا
ربما يحتاج الى ان نعلم ان تصفى كون الماء

قوله لانا نقول شرط التكليف اعلام المكلف الخ

الواصل في الفرائد المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي مع انه رئيس الطائفة ره صرح في مقامات
بعدم صلاحيته لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلا عن ترك به فمنقول وجوب العمل بظاهر
القرآن وان كان من جزء ومات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما
يعلم من تفسير السالم عن احتمال الخلاف المعلوم حكمه ولعل العلم بنفس صدوره في الاحكام
يكون مختصا باهل ردها الرعية وايضا العمل الجامع للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا
لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض اقوى مع انه يكون ان يوجد عدم العلم بالمعارض هو
عمدة الشروط بل يرجع كلها اليه عند التحقيق واشتمال الغرض على خلافه فلم يتحقق على اهل الغرض
معارضه بين الواقعي والواصل وقد كان الكلام فيهما اذا تمهدت هذه المقدمة وانضح
الفرق بين الواقعي والواصل وتبين ان العلم المطلوب لاهل المناط للعمل هو العلم بالحكم
الواصل سواء كان مطابقا للواقعي ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد النبي صلى الله عليه وآله ما مورون
باتباع الكتاب واتباع عترته لتواتر وصيته بها بعنوان انهما خليفتاه فيهم لئلا يضل من
تمسك بهما متواترا معنويا حتى انه لا ينكره من المخالفين ايضا وان كان بين طرقها اختلاف
لفظي غير موثر في المعنى فلهذا يكون عمدة ادلتهم في تحصيل العلم وطريق العمل بعد كتاب الله
تعالى الاخبار المروية عن اهل البيت عليهم السلام ويقال لهم بهذا الاعتبار الاخبارية فاتفقوا على ان
ظاهر الكتاب المعلوم القطعي للغير المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض يجب العمل
به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلول هذا الظاهر هو الحكم الواقعي او غيره واذا وجد له معارض
فان كان من غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان من
الكتاب ايضا فلم يكن جمع الجمع بوجه ولم يعرف المتقدم والمتأخر في النزول يجب التوقف
فيه والرجوع الى هذه الاخبار المأثورة المذكورة كما اذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب اصلا واما
ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل للتأويل معلوم الصدور عن المعصوم
بالتواتر وما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص او يأول
والوجه في الجميع ظاهر وان كان من اخبار الآحاد فان كان جامعا للشروط وجوب العمل به

لولا

لولا هذا الظاهر فلا يعتبر لها معارضا كما مر ثم قال ره واما بالنسبة الى ائمة اهل البيت المعروفين
بالكتاب في صحبة النبي صلى الله عليه وآله الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فسلكهم ان يعملوا بمضمون ظاهر
اخبار سمعوا منهم من خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم
معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع و
القرائن والامارات الى دلائل حجيتهم الى اخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة بتوقيت
بهذه الانوار يجوز لهم الاخذ بظواهرها بل يتعين عليهم ما لم يكن على خلافه دليل قطعي
او معارض من الكتاب ثم قال قدس سره فان قيل مسلمنا ان عمل القدماء من الاخبار مبني
على حصول العلم لهم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل اليهم عن مشايخهم من هذه الاخبار ويمكن
ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب زمانهم من زمان ظهور ائمتهم و المراد
انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الازمان فاجاب بالادلة المفيدة للقطع بجواز العمل
باخبار الاحاد المروية في كتب الحديث المشهورة ثم قال هذه العلوم الحاصلة لنا
بالتتبع مع ما انضم اليها بالضرورة الدينية من صلاح جواز ورد قول من من في خبر لم يظهر لنا
دليل على كذبه فيلزم القطع الذي لا يمكن القدح فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا
من ثقة في الدين محتاط عن القول بغير علم معتمد من رواة احاديثهم عليهم السلام شيء من تلك
العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم عليه السلام لفظا
خاصا او عاما فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا من المقبل فكيف اذا وصل الينا
هذه العلوم من المشايخ العظام المجمع على كلمة العلماء المتتبعين لاحوالهم على فضلهم وديانتهم
وورعهم كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة وكالشيخ الاجل المفيد والسيد
المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين اخيه الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله
عليهم وشكر الله مساعيهم فثبت بذلك معرفتنا بجواز العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم
المعلوم استنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف لو كان الكتاب من مشاهير تلك
المشايخ واقدمهم زمانا واعلمهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب العرفان و

والتيقن باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وصفوة
خواص الانام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله روحه ونور ضريحه فانه
اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان زيادة في باب الجبر يفتاد
من المخالفين للمعاندين ايضا الاسلام بركته والتفرج عند سكته والتحير عند شيخ المشايخ
مستمرة الى الان يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل عن اكثر الفضلاء انه لم يصنف في الكتاب
الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالوثاقة والاتقان والاحكام والاتقان من سائر
التصانيف عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من سائر النجوم حتى انه مع ظهور جلالة
شانه عن ان يحتاج اليه باطراء وبالغة حضر صاحبا يرجع الى تحسين نفسه وصف في خطبته بان
الكتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ
من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل
بها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ثم لا يخفى ان من تامل في هذا الكلام وفي سائر
خطبته وانصف من نفسه ودفع ما لا يناسب لطالبي الحق عن طبعه علم منه بلا مرية
شك واختلاج ريب ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد واجابة السائلين في زمن
الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مأمورا به من الناحية المقدسة احتمالا قويا جدا فانه من
العلوم للمتتبع انه كان مشتغلا بتصنيفه قريبا من عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعدم
انقطاع السفراء فانا على الله شانه مات في سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة وهي سنة وفات
ابي الحسن علي بن محمد السمري قدس سره اخر السفراء الاربعة وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين
الصاحب عليه السلام وخواص شيعته وهي سنة وفات ايضا علي بن الحسين بن موسى القمي والد الصدوق
رحمهما الله صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة ووقع ما دل عليه ايضا من
انقضاض الكواكب الكبار بحيث المتتبع من احكام النجوم والمسطور من جملة الملاحم المانوثة
وبالجملة كان قدس سره في جميع مدة عمره معاصر للسفراء رحمهم الله واقعا في زمان الغيبة الصغرى
ان لم يكن عمره زائدا على اربع وسبعين ولا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب عليه السلام بل

ايام

ايام العسكري عليه السلام فيبعد كل البعد ان لا يباشر السفراء ولا يخالطهم مع هذه المجاورة ومع كونه في هذه
المرتبة في الفضل والورع والاهتمام في امور الدين بل وان لا يعرض بين يديهم حاله وشغله على
الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو
من جملة اسباب انتظام امر الشيعة في طريقتهم ولهذا لزجرهم في فروعهم وتخلصهم من الشبهات كما كان
شان الانقطاع عن الاصول الاربعمائة التي وغيرها من الكتب المعول عليها بين اصحابهم الكبار
وذكر ابن الاثير من المخالفين في جامع الاصول في صفته قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلام
في راس المائة الثالثة بعد ما ذكر ان علي بن موسى الرضا عليه السلام هو المجدد لهذا المذهب في راس
المائة الثانية وذلك لما رووا عن النبي صلى الله عليه وآله من بعث من يجدد للدين في راس كل مائة
فتدبر وعلم ايضا مما صرح قدس سره في هذا الكلام بان ما ذكر في كتابه هذا هو من الآثار الصحيحة
عن الصادقين عليهم السلام التي بالعمل بها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله عدم الاحتياج فيه
الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال اسناده وانه مفصل من كونه على سبيل الرواية بذكر الشايع
او لدفع طعن المخالفين ان كتب احاديثهم فيها معنعنة كما قيل وانه غير موقوف على تحقيقه
صحة الاحاديث المسطورة فيه ثم قال فان قلت فكيف الحال في صورة تعارض الروايات قلنا
قد مرت الاشارة اليه الى ان طريق الترجيح ايضا بينها في هذا يستفاد منها ايضا بدون احتياج
الى خارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ
بكل ما شاء المكلف منها من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان بميل
النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدهما اسهل وامثال ذلك فان قلت هذا كله
انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه
ذلك كالعامي قلنا يعلم كل عامي وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وقد
من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا انه مطلوب منه انما يحصل له من استفادة من العلماء
الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق سلوكه مع غيره
كما في صورة التشاجر ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم من غيره وكذا الموثق به عن غيره الا

ثلاثا بتوهم ان القول بوجوب الفصل بالبسملة الى سورة معينة في الصلوة قول [illegible] الحكم الشرعي من غير دليل اذ لا دليل على الوجوب وهو باطل لان
من قال به يقول انه [illegible] ورد النصوص بوجوب قراءة سورة كاملة الا مع الفصل المذكور لان البسملة لما كانت مشتركة لا يتعين جزئيتها الا بالقصد والغرض ان
فتاوى الفقهاء كلها راجعة الى احد من الادلة التي هي واجبة الاتباع عندهم ولا اقول باستماع القاطع والقطع عليهم اذ غير المعصوم لا ينفك من السهو و
الخطا احد من العقلاء لم يحدث القول في الاحكام الشرعية من غير دليل ويعلمون ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة كلهم كما هو مذكور في جميع كتبهم
الاصولية العقلية التي تقدم من الكلام فيها والفتاوى الراجعة الى الادلة العقلية وهي الاستصحاب واقسام المفهوم قليلة في كلامهم والمعظم من قبيل
الجزئيات التي وجدت اصولها التي لا يمكن ارجاعها الى احد من الادلة العقلية [illegible] معظم العامة [illegible] نعم قليل من اصحاب
ابي حنيفة معظم ائمتهم كانوا يعملون بالراي ويسمون
باصحاب الراي والظاهر اما العمل بالاستحسان
والمصالح المرسلة اذ لا نصوص فيها [illegible]
من لم يرى شيئا من العقل ان معظم فقهائنا
كالمفيد والمرتضى والشيخ الطوسي وتلامذتهم
المحقق والعلامة وجميع المتاخرين كانوا [illegible]
يعملون في الاحكام الشرعية [illegible] اكثر
العامة ايضا فان الفتاوى المذكورة في كتب العلامة
والمحقق وغيرهما من المتاخرين [illegible] عنها
كتب الشيخ الطوسي ونقل انه مثل ابن ابي عقيل
وابن الجنيد والمفيد والمرتضى وغيرهم كما هو
مذكور في كتب الاستدلال وقد نقل [illegible]
من العلامة [illegible]
[illegible] وذكر ان الشهيد الثاني [illegible] نقل في شرح
من العلامة انه قال في [illegible] مسئلة [illegible]

بحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعونة اذا رجع الى عالم في علم مسئلة يعلم انه
يلزم عليه الاخذ به [illegible] على العلم [illegible] العالم [illegible]
على نحو ما علم من الاجتهاد والاثار [illegible]
والاعلام دون الاجتهاد والالزام لئلا يحتاج الى الافتاء والقضاء المعلوم [illegible] لا يجوز الا
للعالم بالاحكام الواقعية انتهى كلامه رفع مقامه قوله ثلاثا بتوهم [illegible] اقول ان هذا الفاضل
[illegible]
الشارع [illegible]
المثال الذي ذكره [illegible]
النايم والغافل [illegible]
[illegible] في العرف انه قرأ هذه السورة [illegible]
السورة بعينها [illegible]
لصورة [illegible]

[illegible]

للعلم او لشهادة العدلين العارفين على قول ولا يشترط المشافهة بل يجوز العمل بالرواية عنه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف على ما نقل قال الشهيد الثاني في كتاب آداب المعالم والمتعلم وفي جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي او لا مع الجهول اقوال اصحها عندهم جوازه ومع ان المذهب لا تموت اصحابها ولهذا يعتد بخلافهم بعدهم في الاجماع والخلاف وان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف فسقه والثاني لا يجوز مطلقا لفوات اهليته بالموت وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين منهم بل لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله والثالث المنع منه مع وجود الحي الامع عدمه ونقل الشهيد الاول في الذكرى القول بجواز تقليد الميت على ما يصرح باسم قائله ونقل المحقق الشيخ علي في حواشي الشرايع عن الشيخ السعيد فخر الدين عن والده العلامة جواز تقليد الميت اذا خلا العصر عن المجتهد الحي واستبعده وعلل كلامه بالاستعانة بكتبه المتقدمين في صور المسائل والاحكام مع انتفاء الترجيح وقال

المعلول فيخرج من يترتب فيقول تحو لمراد يترتب عدم القبول على الموت كرفع حكم النص بتخر لعل مقصوده ما قلنا فالسادس ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص وفيها المبين والمجمل وفيها المطلق والمقيد وفيها المشترك والمنصوص عليه وفيها اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة وفيها ما هو مجمل العبارة الى غير ذلك وهذا كله يحتاج الى البيان وليس كل واحد يقدر على بيان هذه الامور من مقامها والمجتهد من حيث صلوات الله عليهم بل لو اجدهم فيها يحتاج الى البيان وترتيبه على احسن نظام واما الاختلاف بينهم فمن مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو ظفرت تلك الاخبار بعضها لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الواقع بين المحدثين مع ان علمهم مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله تعالى لا يموت بموت القائلين بها كما تقدم اول ان جاز لكل مكلف العمل بواحد من الاخبار المختلفة اذا علم او ظن صدورها من المعصوم من غير ترجيح وكذا العمل باحد محتملات الالفاظ المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا هذا العمل وان احتاج الى ترجيح واحد منها وحصول الظن بارادته لو للمحتملات فيرجع النزاع الى الكفاية بترجيح الميت وظنه لعمل غيره بما يعمل من ترجيحه بها او قد علم حالها ما قال المحقق وفي جواز الرعية ضمان مجتهد ومقلد ومن اخطا الطريقين بطلت عبادته وان كانت على جادة الصواب ومن افتى بما افتى به الفقيه الحي اذ لم يظلمها عنه وقد نقل الشهيد قدس الله روحه على بطلان عبادات العوام من وجوه كثيرة منها ان اكثرهم يثبت الصلوة مما وقع الخلاف في وجوبها او استحبابها والاتيان بها على انها واجب ولذلك لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يحصل الظن بالوجه الراجح عند ذلك الفقيه وهذا مثل خلاف الواقع بين العلماء قدس الله ارواحهم في وجوب السورة واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك ما يطول تعداده ومنها ان العبادة التي يوقعها المكلف جاهلا باحكامها ما ورد النهي عنها او الحق في العبادات مستلزم الفساد منهم ولا معنى للفاسد

صور المسائل والاحكام مع انتفاء الترجيح وقال المحقق في كتاب ارشاد المسترشدين وهداية الطالبين على ما نقل عنه انه قال في وجه الاقتصار على الاصول الكلامية واقتصرت على هذه الاصول ولم اذكر العبادات الشرعية لان والدي جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر قدس الله روحه ذكر ما اجمع عليه اهل البيت عليهم السلام وهم الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وما صح نقله عنهم بالطريق الذي ذكره الشيخ الطوسي الصحيح وعن الشيخ الطوسي الى الائمة بالطرق الصحيحة التي لا شك فيها ولا ريب لان والدي لما ذكرنا ان الميت لا قول له فقال اني قد اثبت لكم ما اتفقت عليه الائمة فلا يحتاج الى تقليد احد بعد معرفة واجب الاعتقاد ومن عدل عنه الى غيره فقد عدل عن يقين الى ظن ومن قول معصوم الى قول مجتهد فانها الذين تمسكوا واعتمدوا عليه انتهى كلامه رحمه الله المحقق الشيخ علي في حواشي كتاب الجهاد من يعمل على النعج وجوه الاول ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وضعف هذا الوجه ظاهر لانه بعيد عن حجة على اصولنا ينتقض بعروض النسيان فانه اعتبرها شهادة الميت في الجرح والتعديل وهو يستلزم الاعتداد بقوله وصرحا الكتاب يوم الثاني انه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد موته لامتنع في زماننا للاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف على الاعلم والاورع بالنسبة الى الاعصار السابقة في هذا العصر غير ممكن وفيه بعد تسليم هذا الاجماع انه يمكن الاطلاع على الاورع والاعلم بالآثار والاخبار ٣

الا الباطل

والقاضي ومن ذلك وهذا في غاية الظهور الثالث ان المجتهد اذا تغير اجتهاده وجب العمل باجتهاده الاخير ولا يتميز في الميت فتواه الاول والآخر ومعه انه يكون العلم بتقليم الفتوى مع جزمه في الفتوى من كثرة وانه لا يتم الا فيمن تغير فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغير يتحقق في الحي الرابع ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا فلو وجد هذا الوجه الفاضل المدقق مير محمد باقر الداماد في كتابه شارع النجاة بتغيير ما وزاد انه يمكن ظهور خطا ظنه فلا يمكن القول باصالة لزوم اتباع ظنه كما في حال الحياة لو بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب والجواب بعد تسليم زوال الاستعدادات والعلوم القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت منع خلو الحكم عن السند وهل هذا الا عين المتنازع فيه فانا نقول اذا حصل للمجتهد العلم

الا الباطل الذي يحتاج الى الفقهاء ان الجاهل عندهم من يعلم وجوب الاحكام الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات والقصر والاتمام وبعض الموارد الخاصة المذكورة في كتب الفقهاء عطر الله مراقدهم والكلام على هذه من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار ان الجاهل معذور الا ما اخرجه الدليل مثل قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا او الاحاديث بهذا المضمون مستفيضة بل متواترة وهي باطلاقها شاملة للعبادات او لو هذا الوجه معارضة باثبات ضد مطلوب الخصم كما انه الثاني باثبات نقيضه ويأتي الاثر في آخر الخاتمة سنتلو من الاخبار الواردة في عذر الجاهل اجمالا انه لا يعذر في كل الاحكام لكن نقول بعض الاحكام انما تثبت بالنص ومن الاسلام كوجوب الصلوة واسلام اهلها والزكوة والحج والصيام وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وبعضها مما يثبت بالاجماع كوجوب القيام في الصلوة والركوع والسجود ونحو ذلك مما لا خلاف فيه وجوبه وبعضها ما وقع فيه الخلاف كما تقدم واما القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مستقر بالجهل به اجماعا واما القسم الثاني فالحق فيه انه كالاول ايضا وخالف فيه بعض المحدثين واما القسم الثالث فالخلاف فيه مشهور ولعل القول بانه معذور هو الاقوى لكون مصدقا لما تقدم من الاخبار الدالة على معذوريته مطلقا اقول تحقيق المقام ان معرفة الحكم اما ان يكون جزء الاسلام او لا فان كان الاول اما ان لا يكون كذلك فعلى الاول لا معنى لجهل المسلم به وهو من جنس البحث وعلى الثاني اما بلغه وجوب المعرفة فلم يسئل ولم يتعلم او سئل وتعلم من غير المجتهد وهذا على قسمين الاول ان يكون علمه بالحكم مطابقا للواقع والثاني ان لا يكون كذلك او لم يبلغه الوجوب ولهذا لم يسئل عنه ولم يسع الى طلبه ومعرفته من لم يبلغه فهو معذور ويعفى انه لا يعاقب انه لا بعد التبليغ والبيان واما من يعمل الفقهاء فيما ارفقنا فهو تابع لما لا له الدليل لان الفقهاء مستانف كما هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو معاقب على ترك الطلب مع الامكان واما العقاب على كل ما ترك من الواجبات وفعل من المحرمات موضع تامل ولا يبعد القول به اذ العقلاء قد لا يمنون من يضرب غلاما اذا لم يعمل بواحد واحد مما كتب له معتذرا بانه جاهل مع ان المولى امره بالتعلم فذكر واما العقاب فحكمه كالسابق واما من يسأل

فيه فانا نقول اذا حصل للمجتهد العلم او الظن بالحكم الشرعي من دليل شرعي به علم او ظن فلم لا يجوز العمل بذلك الحكم الذي افتى به في حياته لعدله من بعد موته ولم لا يكفي لسند به ذلك الحكم بالنسبة الى المقلد ظنه السابق المقرون بمن مع عدم العلم بالدليل في حياته لا بد لتغيره من دليل ودعوى لزوم بقاء ظن المجتهد الى حين عمل المقلد او المسئلة غايته لزوم عدم العلم بتغير اعتقاده وهو حاصل ههنا بحسب العرض واحتمال ظهور الخطا الظن عن ظن كما في الحي ولضعف هذه الوجوه قال صاحب المعالم والحجة المذكورة للمنع كلام الاصحاب على ما وصل الينا ودته جدا لا يستحق ان يذكر ثم قال وعمدة الاحتجاج لمريدان التقليد انما سلغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في محل النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه ٣

يمكن تحصيل القطع فيها فان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد من المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى حصل له القطع بان حياة المجتهد ومن ثم ما لا يحتمل ان يكون مؤثرا في ذلك ومع تقدير عدم امكان تحصيل القطع فلا شك في الاكتفاء بالظن اذ اشتراط القطع في الاصول مبني على امكانه كما صرحوا به وحكموا به البديهة وليس اعتماد المقلد على الظن في المطالب الاصولية التي يعتمد فيها على الظن مشروطا الا اعتماده على الظن في الفروع حيث انه مشروط بثبوت الاجتهاد وعلى تقدير تسليم كون المسئلة اجتهادية فلا نسلم ان فرض العامي الرجوع فيها الى المجتهد فانه مبني على ما اشار اليه بقوله على اصولنا من عدم صحة تجزي الاجتهاد وقد عرفت بطلانه ومع تمكنه من الاجتهاد في هذه المسئلة ثم الرجوع الى فتاوى الاموات في غيرها كما سبق الرابع ان في قوله فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد من الاعتبار غالبا اخ غير صحيح اذ لا بعد في تقليد مجتهد حي في هذه المسئلة وتقليد الموتى في غيرها فلا معنى لادعاء البعد في مثل هذه المقامات البرهانية الخامس ان قوله مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الاخيار انه لو تحقق اجماع شرعي على منع تقليد الميت مع وجود الحي لاستغنى عن التطويل بل الذي ذكره فان قوله والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة كما لا يخفى فان مراده المستدل المنع من تقليد الميت عند وجود المجتهد الحي والا فلا يندفع العسر في الا بتقليد الميت كما لا يخفى ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية وسيما هذه المسئلة واقوى ما يختلج في الخاطر في هذه المسئلة ان من علم من حال الله لا يفتي في المسائل الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة كابن بابويه ونحوهما ممن يعمل القلب لا يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا ابتغاء تحجية ومن لم يعلم من حاله ذلك يكون في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك يعلم بالفرق العرفي البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع وظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام يعلم ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد عدم الغلط والسهو فيرى ان مقلد ما عدا هذه الاحكام لما لم يوجد فيها نص صريح كثيرا ما يشتبه فيها الظني بالقطع وربما يشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق

ومع ذا فابطلتم عبادة الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بترك التعليم اذا فعلوا عبادتهم في الوقت الموسع لان الامر بالشيء عندكم يستلزم النهي عن ضده فيكون من العلماء اذ ان عامة البلوى اولى ليس الواجب على العلماء الا ان ينصبوا انفسهم لتعليمهم حتى لو فرض الجاهل ومعالجة المرض لعل ابناء المريض والسؤال وقد فعلوا فلا اقصر الفقهاء حاصة كما ادعاه الرابع ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم من اهل الصناعات والقرى البعيدة من محاسن العلوم والعبادات المختلفة من الطاعات والعبادات من آبائهم وهو اعلم منهم وظنوا انهم حققوا ان هذا هو الواجب عليهم ولم يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكونوا آثمين بترك الطلب له وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل ومع فان كان وجوب هنا فانما هو على الفقهاء لا على مثل هؤلاء الجهال وقد ذهب بعض العامة الى ان المستضعفين من الكفار ممن عليه الحجة من عوامهم وممن يبعد عن بلاد الاسلام ممن ترجى لهم النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون المستضعفون من المسلمين مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه عليه احد الا انه غير بعيد ممن تتبع الاخبار اقول هذا امثل من الوجوه السابقة الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة وبين من صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط الشرعية بل ولو جمعت الشرائط لكنه لم ياخذها من المجتهد الحي وان اخذها من الفقيه الميت فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى في بطلان عبادات عامة القوم ولزم عليهم ان يكونوا مخلدين في النار مع الكفار طبقاته بل يلزم ان يكونوا كفارا لان المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار فاعتبر عليه بالكفر كما رواه الصدوق في الفقيه عن الصادق ع حيث قيل له لم سميت تارك الصلوة كافرا ولم تسم الزاني كافرا فقال ع ان الزاني لا يزني الا من شهوة لا تدعوه الا الزنا واما تارك الصلوة فهو لا يتركها من شهوة تدعو اليها وانما يتركها استخفافا بها فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وهذا الحديث لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك لاختلاف العلم العرفي في الاختلاف بين فعل الزنا وترك الصلوة فيلزم حينئذ ان يكون عامة الخلق من الشيعة موسومين بسمة الكفر والضلال ولو صلوا وكلهم اخلوا مثلا الاتيان بالسورة هل هو على وجه الوجوب

مرجعا لبعض الاصحاب انتهى كلامه اعلى الله مقامه والجواب من وجوه الاول منع العموم النهي عن التقليد واتباع الظن بل هو مخصوص بالاصول الثاني ان المسوغ بجواز التقليد الحي ليس الا الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرهما وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وقد نقل من المنع من التقليد من الشهيد في الذكرى الى عدة من اصحابنا ومنها ما عليه كلام المحقق في اول الكافي والظاهر من منع التقليد مطلقا حيث جعل التكليف منوطا بالعلم واليقين ونهي عن التقليد والاستحسان وصرح ابن زهرة في كتاب الغنية الذريعة بحجية الاجتهاد وعدم جواز التقليد وجعل فائدة رجوع العامي الى العلماء الاطلاع على مواضع الاجماع ليعمل به وايضا العلم بل حصول قول المعصوم في مثل هذه المسائل الاصولية التي علم عدم الكلام عنها في عصر المعصوم غير ممكن التحقق فان هذه المسائل غير مذكورة في كتب قدمائنا بل غير مذكورة الا في كتب العلامة ومن تاخر عنه فكيف يمكن العلم بالاجماع الذي يمكن ان يكون حجة عندنا مع انه روى الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر ع يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى آخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى يحصل منه تقرير الامام ع على تقليد يونس بعد موته عليهما روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري ع فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لا نكرته العمل به قبل موته عليه وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة نعم الى الآخر وهو لزوم الحرج يدل على جوازه التقليد وكذا ما ورد من الاخبار في رجوع الناس بامر الائمة ع الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم والامر بالاخذ بما يرويه الرجال منهم على ما ذكره الكشي لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي انتفاء العسر بتقليد الاحياء للانواع بتقليد الميت ايضا الثالث ان قوله لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي الرجوع فيها الى المجتهد ثم ان المسئلة الاصولية لا

ومعلم من غير المجتهد فلا يصدق عليه الجاهل كما لا يصدق على مقلد المجتهد المختلف فلا احتمال لان لدى علم معذورية الجاهل لو فرض سلامتها من الايجاب والقضاء كما تقدم هذا ان لم يكن بعض فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا فعدم العقاب والقضاء اظهر وتظهر بها فوائد لك امكان المعذورية في كل الاقسام الثلاثة سواء كان بمعنى عدم العقاب ام بمعنى عدم القضاء ثم ان افضل المحدثين روى في الكافي عن ابن اليسع عن الصادق ع قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني بدعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمل ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل منه عمله ولم يضيق فيما هو فيه بجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في اموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد قال الشارح الفاضل الصالح قوله ولم يضيق في بعض الاخبار لم يضيق عليه اي لم يضيق او لم يضر به من اجل ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام والعمل بها جهل شيء جملة من الامور التي ليست من الدعائم فقوله ع ما هو فيه كتحليل الصيغة او القرب لعله الافراد بالزكوة انما هو الاهتمام بشانها وادائها وجبت لامتناع اكثر النفوس عنه كما هو معلوم الثالث ان الله سبحانه لم يوجب على الجهال التعلم حتى اوجب على العلماء ان يعلموهم وكما اوجب على الجهال السعي الى التعلم اوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة ع المتمكنون من الحكم يبعثون للجهال من يعلمهم وعنه قول مولانا امير المؤمنين ع في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب عمي وآذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة ولا دواء انه طبيب مرض الجهل وانه متعرض لعلاج الجهال واستعمال الفضل المراهم المانعة من العلوم ومكارم الاخلاق ولعظم المرسم لا يتمكن معه من اصلاح من لا ينتفع فيه المواعظ والتعليم بالجهل وسائر الحدود ورعيا ان المسيح على نبينا وآله وعليه السلام راى خارجا من بيت عبادته فقيل له الى اين فقال كذا هنا فقال انا ياتي الطبيب المريض

المبت يحتاج الى دليل ولا يكفي انتفاء العسر بتقليد الاحياء للانواع بتقليد الميت ايضا الثالث ان قوله لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي الرجوع فيها الى المجتهد ثم ان المسئلة الاصولية لا

وح

الظن فيها منكشفة منها الاختلاف لهذا قلنا يوجد في مقدمات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع بل مقدمة لم يذهب احد الى منعه ويظل انه بخلاف
الامثال ان الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز متابعة المجتهد ايضا مطلقا اعتقاده في هذا القسم
الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم بها للترجيح او القرينة يحصل له الجزم بالحكم الشرعي وبعد انتفاء الحكم المقطوع به غير معقول
فتامل اذا عرفت هذا فالحق والاحوط للمقلد المتمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد العرض على
الاحاديث بل لو عكس ايضا كان احوط فعلى حكم جماعة من متاخري اصحابنا ببطلان صلاة من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لمن يجوز تقليده وكذا
غير الصلاة من العبادات ولا ادعي اطلاق ذلك وجابل لا يصح ذلك الحكم في صورة الاولى من احتياط في العبادة بحيث يحصل القصد على
تقدير لا وجه القول ببطلان تلك العبا[دة]

كمن صام وكف من جميع ما يحتمل ان يكون مبطلا وبيان ذلك في الصلاة ايضا كالاتيان جميع ما يحتمل ان يكون مفسدا مبطلا بحيث يحصل له القطع بصحة صلوته على كل تقدير فان تلك هذا الاتيان في الصلاة

او الاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في التسليم ويحتج بما وقع من الخلاف فلا تقبل
لهم شهادة فيختفى الحال على القاضي ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم واماهم
فتاويهم في الوضوء لاختلافهم ... ولا يلزم من اشتراك امرين
في شيء اتحادهما في جميع الاحكام

برؤية لواجتمع عليه الثقلين الانس والجن لم يطيقوها قال فقلت وجب كلما روي بالرضا من الحديث هذه الرواية والرعلي ادعوا الاصول لا يكفي فيه تقليد الناس وللخلق ان الاولى والاحوط للطالب ان يكون جميع ما يعتقد من الاصول والترجيح مما يكون معروفا عن كلام ائمة الهدى وخزنة علم الله وابواب مدينة العلم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ويستند اليه فانه الفرق من كلامهم وان المختلج لا يكون معذورا والمصيب لا مع ذلك غير موجر بل الاولى ان يكون معتقدات المعارف النظرية ماخوذة من كلامهم وما سكتوا عنه او لم يبلغنا فيه منهم شيء فالاحوط السكوت فيه ومن تتبع الاخبار الواردة في ذلك كالروايات والخطب ان اصل التصديق بالله تعالى مما فطر عليه جميع العقول وان قلب مخالجود مقرا بالكرم بلسانه بل ان البهائم ابهم الله بينهم من ابدع احدها معرفة الرب تعالى في بعض الروايات عن فضل الله

لدل معرفة الرب قال الله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض الاية وقيل مذهب النظام وكثير من المتكلمين كما نقله في المواقف وغيره بل جميع المعارف منهم كذلك واعلم انه قد مر ان الاحوط للمقلد من فتاوى الفقهاء على الروايات حاصلا انه احوط لا انه متعين لان الظاهر من الروايات جواز اعتماد العامي على من كان ثقة عارفا بالروايات الائمة كالامر باخذ معالم الدين من محمد بن مسلم الثقفي والفضيل بن يسار وعن يونس بن عبد الرحمن وغيرهم على ما ذكره الكشي وغيره في تراجمهم وكالروايات الواردة في فضل العلماء بانهم يهدون ضعفاء شيعتنا ورواى ابن جمهور في عوالي اللئالي بطريقة المذكورة عن الامام الحسن العسكري ع قال حدثني ابي عن ابائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال اشد من يتم اليتيم الذي انقطع عن ابيه يتيم انقطع عن امامه ولا يقدر على الوصول اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلى من شرائع دينه الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا وهدى الجاهل بشريعتنا كان معنا في الرفيق الاعلى وباسناده عن محمد عن علي عليه السلام قال لولا من يبقى بعد غيبة الامام من العلماء الداعين اليه والدالين عليه والذابين عنه ومن ينقذ ضعفاء عباد الله من شباك ابليس ومردته لما بقي احد الا ارتد الحديث وغير ذلك من الروايات والحاصل انه يفهم

انما يكون في القوة النظرية بحصول العقايد لها من غير الاستدلال على الحقيقة الى المبادي البرهانية او حصول العلوم كما هو الواقع عندها او حسن الظن باهل وبحول وان يجب ذلك في النفس مهن ولو الرجوع احتمال النقيض لغيرها ولا نرى عاقلا يعتني للعلم بحقائق الاشياء ضد ما يضطر اليه من طريقه الا انه لا يحتج به بل ما ذكره من جملة الطرق لا بعضها الاخص كيف وعلم العقول حصول حصل عند الاكثر من غير اكتساب من حد او برهان وهو كلامهم الذي يرشدهم الى الله تعالى وكذا المعصومون الا ترى الى تكريره قوله ثم يؤمنون بالله واليوم الاخر من غير ان يعلم طريق ايمانهم ويستلزم فيعلم حصول ما يعتبر في الايمان باي طريق كان يجب الحكم بايمانه وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقائد الى الاستدلال شططا من القول وقد كتبت في الشرح الفارسي على الباب الحادي عشر ما ينفعك في هذا المقام الثاني من قلد في مسائله تحقيق شك مما ذكر وظن بها من دون جزم فالظاهر ان حكم المسلم عليه في الظاهر انما اتفق بالمساك اذ ليس حاله بادون من حال المنافق لا سيما [illegible] طالبا للجزم شغوفا بتحصيله فان قبله واما في الاخرة فامره الى الله الثالث من قلد في [illegible] انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين الحالين من يقام عليه الحجة يوم القيامة واما في الدنيا فيحكم عليها بالكفر ان اعتقدا ما يوجبه والاسلام ان لم يكن كذلك الاول لكن انكر النبي ص والثاني لكن انكر الامام الخامس من قلد في باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما بعد ظهور الحق كالاصرار المقام الثالث في اقسام المقلد على تقدير علم جواز التقليد واحكامها فنقول للمقلد اما ان يكون مقلدا في حق او باطل وعلى التقديرين مع الجزم او الظن وعلى تقديري المقلد في الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها اما عالم على الوجوب او يعتقد لم عذره وعلى تقدير الدلالة احتمل على التقليد او رجع ويكون لم يحصل له كما للاستدلال لعدل لولا جهة او لعذر فهذه اقسام الاول المقلد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر ولا جهة له من غير فاسق لاصراره على ترك الواجب الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع

جواز اعتماد ضعفاء الناس والعوام على العلماء من غير تقييد بلزوم عرض فتاويهم على كلام الائمة ع فيكون سقيما ولو وقع غلط كان على ذمة العلماء فقط

الى الاستدلال

وتفسير نفي العسر والحرج وكون الدين والشريعة سمحة سهلة كما لا يخفى فتامل والله اعلم بحقائق الامور في التعادل والترجيح اعلم ان التعارض الواقع في الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرا في اقسام الاول بين الاثنين من الكتاب فان كان في احدهما اطلاق وعموم يجب بكون مقيدها او تخصيصها او نحو ذلك فالمتهم لعدم ذلك وان كان المتاخر ناسخ ان علم التاريخ والا فالتوقف او الاحتياط ان امكن الثاني بين الكتاب والسنة المتواترة فان كانت من النبي ص فحكمه ما مر مع احتمال تقديم السنة وكذا ان كانت من الائمة ع مع احتمال تقديم الكتاب لحديث عرض حديثهم على الائمة فحكمه ما مر مع احتمال تقديم الكتاب لحديث عرض حديثهم على كتاب الله وطرح ما خالف كتاب الله وعلمه على التقية الثالث بين الكتاب والظني من اخبار الاحاد والمشهور تقديم الكتاب

الى الاستدلال فهذا من غير فاسق الثالث المقلد في الحق ظانا مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا من على القول بحجيته في الاخرة فاسق الاصرار الرابع هذه الصورة من دون الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس المقلد في الحق جازما مع عدم العلم بوجوب النظر السادس المقلد في هذه ظانا وهذا حكمها هنا حكمها في السابق من غير فسق اذ لا اثم على الجاهل السابع المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بالوجوب فهذا كافر ايضا ان مات ولم يرجع من استناده الباطل التاسع هذه الصورة من غير علم بالوجوب وهذا ايضا كافر وكذا العاشر اعني هذه الصورة من غير عناد الحادي عشر المقلد للباطل الظان معاندا مع العلم والاصرار الثاني عشر بلا اصرار والثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد والحكم في الجميع يظهر مما سبق قوله قال الفاضل الورع الى قوله يكفي الفعل على ما هو المامور اقول قد عرفت انفا حكم التقليد في العقائد الاصلية واما الاحكام الفرعية فالوجه فيها لحصول الشيء سببا او ما او شرطا او مانعا عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انها مما جعلها الشارع سببا وشرطا او مانعا بل يكفي صحتها فعلها مطابقة للواقع واما الشرعي فلما كانت العبادات بغير منها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد من العلم بكونها مما يقصد عنه التقرب اليه فعلا في المامور به وتركا في المنهي عنه وهذا العلم يحصل من طريق العقل في بعض الافعال القلبية التي لا يبحث عنها الفقهاء وان وردها الشرع كالتخلق بالاخلاق الحسنة والتحلي من الصفات الرذيلة ويحتاج الحلف في غيرها الى خبر من يخبر عن الله بان الفعل الفلاني فيصغر كذا وكذا او الترك الفلاني كذلك مما يتقرب بها اليه تعالى والخبر اما ان يكون النبي ص او الامام او غيرهما بالنقل عنهما اذا فصل او ترك على النحو الموافق معتقدا ان الشارع امر او نهى فلا يحصل كالواجب القوة العلمية ولا يصلح في حصول الكمال كون المخبر من لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا في نفسه كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى الشارع مع عدم سماعها من احد مع انتفى مطابقته للواقع وعمل احد بمقتضاه لا يتاتى ان ثمرة العبادات هو القرب من الله وهو يحصل بفعل المقرب فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق لما وقع الشارع مع اعتقاد مطابقته وقصد

مع عدم امكان الجمع بوجه بل معه ايضا على قول الشيخ وجماعة وحديث العرض يقتضي لزوم الاخبار الواردة في طرح العلم بالقرآن على الائمة ع والتدريج معه فهم لا يجب عمول الوضعية تقتضي تقديم الخبر كما لا يخفى والله اعلم الرابع بين الكتاب والاجماع المقطوع والمظنون والظان حكمه كالثاني والثالث في الاول والثاني مع تسمية الخاص بين الكتاب والاستصحاب بناء على حجيته ويجعل تقديم الثاني مطلقا السادس بين السنة المتواترة وخبر الواحد ولا شك في تقديم الخبر الاول المتواتر وكذا المحفوف بما يفيد القطع على خبر الواحد اذا كان كل منهما عن الائمة او النبي ص وكذا اذا كان احدهما عن النبي ص فقط على الظن وهذا مع عدم امكان الجمع السابع بين السنة المقطوع مع شمادة يظهر حكمه بما سيجيء الثامن بين السنة المقطوع بها والاجماع ببعضه وحكم كالسادس والتاسع بينهما وبين الاستصحاب وحكمه كالخامس بين الخبرين من اخبار الاحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم بالتعبير عليه وذكروا له اقساما من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او اورع او اعدل او الضبط او نحو ذلك من الاوصاف او علو الاسناد في احدهما او بعضها بحسب الرواية كالترجيح المروي بلفظ المعصوم على المروي بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والانفعية

التقرب للزم حصول هذا الكمال فلم يشترطوا ان يكون مطابقا للواقع لانا نقول حصول التقرب بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قال من يجب اطاعته بعد بذل الجهد وان كان موجبا للتقرب كما ذكرت ولكنا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال المطلوب للنفس اذ يجوز ان يكون لخصوصية ما فوق الشارع من الجهة مدخل في التكميل وان لم يطلع عليها فلا نقول ان فعل الظهر مثلا يكون ركعات او ثلثا لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب ويحصل به لو فعل اربعا اما ترى كيفية تركيب الحبات الابدان الادوية للامراض بحيث لو زيد او نقص في الاجزاء لا يؤثر الاثر المطلوب فكذا يكون حال العبادات لحفظ صحة النفس او ازالة مرضها ولا ريب في هذا عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح اذ وضع الشارع للعبادات على هيئة خاصة دون غيرها من الهيئات الممكنة فيها لا بد ان يكون لامر مرجح سيما مع ان فرضنا الآن حصول التقرب مع براءة ذمة المكلف من القضاء وكونه ممتثلا للامر به وهذان الامران لا يحصلان من العبادة اذا اوقعت على طريقة غير مطابق للواقع وحصولها مع المطابقة فلا ظهر وبالجملة لا دليل على ان الشارع امر بالفعل او الترك بشرط ان يكونا ماخوذين منه او من الامام ع او المجتهد لا غير وان استند الخبر الى الامام ع وحصل لنا الاطمينان من قوله غاية الامران يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه اثما لاجله وترك الامر الخارج لا يضر بالامتثال اذا كانت العبادة مجامعة لها وشرائطها واقعة على النحو المقرر في الحس المشهور وهو من بلغه ثواب من الله على عمل الى ان اشارة الى ما قلناه وقال الفاضل النحرير مولانا محمد باقر قدس سره في الذخيرة عند شرح قول المحقق بحث او قات الصلوة ولو صلى عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلوته ولو اتفقت صلوة الجاهل في الوقت فان قصد نايا الجاهل من علم وجوب رعاية الوقت وعرف المواقيت لكنه جاهل بالوقت فانه لعدم مراعاته بالوقت فالظاهر بطلان صلوته على القول باشتراط التقرب وقصد الامتثال في الطاعة لانه لم يات بها على وجه الامتثال والطاعة نعم ان قيل بعدم اشتراط ذلك في الصحة وسقوط التعبد لم يبعد القول بالصحة ههنا وان قصد نايا الجاهل من علم وجوب

رعاية الوقت لكنه غير عارف بالوقت فالظاهر البطلان ايضا على القول المذكور بالتقريب السابق وان قصد نايا الجاهل بوجوب رعاية الوقت ففيه اشكال ورجح بعض افاضل المتاخرين قوة الصحة لصدق الامتثال مع انها كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ من احد فظنها كذلك فاتى بها فعلم وكذا في الاعتقادات وان لم ياخذها عن ادلتها فانه يكفي ما اعتقده دليلا اما وصل الى المط ولو كان تقليدا قال كما يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين قوة العزيز قال وفي كلام القوم اشارات اليه وذكروا اشياء بطول الكلام بذكرها وعندي ان ما ذكره متطور فيه يخالف القواعد المقررة عند ليس المقام محل تفصيل لكن اقول اجمالا ان احد الجاهلين ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحد واحد من افعال المكلف وينقض الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذا معضلة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما ضرب من العمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او المدح او الذم ما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان واما الاشارات التي ذكرها ففيه قابل للتاويل فيشكل عليها وله التعويل وليس المقام محل التفصيل هذا غاية التحقيق وان كان الاشكال فيه وفي نظائره ثابتا اقول على الثاني ونقول انهما لا يستحقان العقاب على ترك مراعاة الوقت لعدم علمهما بوجوبها وعدم تكليفهما لاستحالة تكليف الغافل واما الصلوة

على قول لوتاكد الدلالة او كونه المدلول في احدهما حقيقيا دون الاخر او كونه كلا لزاحدهما نص موقوف على تو سط الامر بخلاف الاخر او العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصوص والمقيد وبعضها بالاسود للاحجية كاعتضاد احدهما بدليل اخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل على قول بحجية الفقه على قول اخر او بحجة الفقه لا اصل الخلاف بخلاف الاخر وهذه الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانا لم ابسط القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظاهر والا وطى الوقوع فالرجوع الى مادودبر وهو روايات الاولى ما رواه الشيخ الجليل الطبرسي في كتاب الاحتجاج في احتجاج ابي عبد الله الصادق عن الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه الثانية ما رواه عن الحسن بن الجهم عن الرضا وفي اخره قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك

بايهما اخذت الثالثة ما رواه ايضا في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري الى صاحب الزمان الى ان قال يسالني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه

مع شرائطها المعلومة لها فقد فعلها وهي الواجبة عليها ولها قبادة عليها ان تركها نعم يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه علم جبران الطمانينة الصلوة في الوقت ولم يفعلها دون القول الا ان يكون المطمئنة الصلوة بشرط العلم بوجوب مراعاة الوقت فيها وان اتى بالصلوة في وقتها ولكنه لم يأت بشرطها والمشروط بعلم شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت لو علم جبران الطمانينة الصلوة المشروط بتلك الشرط لعدم ثبوت على هذا الاشتراط دليل واما القضاء فهو فرض من مسائل لا بد من النظر في دليله فان وجد عليهما او على واحد منهما من التبع والا فلا قوله ولو اقتصر اقول قلنا هذا بعيد الى ان يكون كل واحد واحد من افعال الصلوة الوجبي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف به لاستحالة تكليف الغافل وهذا لا مشاحة فيه بل هو مقتضى قواعل العدلية هذا مع في خوف العمل بالتزيب على السعي الى معرفة الصلوة بشرائطها واركانها ومنافيها يجب تحصيل العلم بالطهارة والقوة بانه لم يعرف عنه شيء منها واما لو فرضنا انه علم بوجوب السعي ولكنه تركه وانما اتى بصلوة تامة الشرائط الا ان كان خالية عن المفاسد والاركان على انها كذلك وترك في صلوة مع فقد بعض الشرائط مثلا فقلنا الاول معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لا بقائه بها وليس السعي والمعرفة من شرائطها بل هما خارجان عنها كما فرضنا ما لو فرضنا شرطا واما الحد على الاطمئنان الصلوة المشروط فرضي بعاقب لانه لم يأت بها في الواقع واما الثاني فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لانه قد علم وجوب السعي لعلم الشرائط وعرفها ويأتي بالصلوة الكاملة فترك السعي واستمر جهله بالشرائط ولم يأت بها بحيث للواقع فلا بعد في معاقبته اذ لا بعد فيها ولا فاعل ولعنت الا انا ملتزم ما قلنا يجوز هناك احتمال الشق الاوسع في فرض العلم بوجوب السعي ان ادين بالعقاب مطلقا اي سواء كان على ترك السعي ام على ترك الصلوة صحيحا والشق الاخر ان ادين به العقاب على ترك الصلوة

الاخذ بايهما ما نقل عن احتجاج الطبرسي انه روى عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله قال قلت يرد

علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة السادسة ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي في رسالته التي الفها في بيان احوال احاديث اصحابنا بسنده عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن السري قال قال ابو عبد الله اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم السابعة رواه ايضا عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن فضال عن الحسن بن الجهم قلت للعبد

الصالح هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى عن ابي عبد الله شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه الثامنة روى بهذا الاسناد

ويجوز مدحا عليه نقول بانه استحق المدح لاجل ما فعله عن علم وهو الصلوة ولم يستحق العقاب لانه جاء بما هو المأمور به ولم يعلم بالطلب لانه اذا لم يستحق العقاب على تركه مراعاة للوقت لجهله بلزوم المراعات فيستحق المدح عليه وهو ظاهر البطلان لانا نقول لا ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق العقاب بان يكون كل ما لا يستحق عليه العقاب يستحق عليه المدح الا ترى ان تارك الزنا من فقد القدرة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح فغاية الامر ان يكون الجاهل براعات الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني يتقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد قوله قابل للتأويل فيشكل الاعتماد عليها قوله ان كان موقوفا للتأويل من غير معارض باعث عليه سببا لاشكال الاعتماد والتعويل فيشكل الاعتماد على شيء من التعويل والحق ما قاله وهو ان الذي افاده من ظاهر التحقيق ودليل التقوى ويقتضيه ما افاده من ان المعنى يكون لطهوره فتامل فان المقام مطمح الانظار قوله بقيد ما او تخصيصها الا اقول التقييد والتخصيص واحالهما كبيان المجمل ان كان ظاهرة واضحة لحيث مما يدعيها احد ويتكون الاخذ به متعينا والا فالرجوع الى الاخبار ان كانت والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل قوله مع احوال تعليم السنة او ترك تعليم السنة متعين مع قطعية المتن لان النبي هو المبين لما انزل الله تعالى قوله له الحديث عرض حديثهم الى اقول عرض الحديث انما يكون لنا على محكمات الكتاب وهي التي لم يخالف احد او الشيعة في مقصودها كان علم نصها او ظاهرها عند الكل اصلا وما كان مقصود منها كان علم نصها او ظاهرها متعين من التأويل في الجزء فرضه جهة يستلزم لخالفة العلوم من الدين او المذهب ضرورة واما العرض على الذي خولف في المقصود منه وكل من استدل على ظهوره او ادعى ظهوره بادلة تخمينية لا على نحو دليل فليس مما امر الائمة به قوله العاشر مع الخبر في التي اقول واذا ذكر يقول على حال الترجيح الواقعة في الاحاديث ثم انظر اليهم في وجه الجمع بينهما والنقل عنه وسلك من الاقوال فيه بحول الله وقوته فاعلم ان الترجيح حيث الاصدق والاورع والافقه لا يمكن على الاطلاق لانه ربما كان يخالف

المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات

لمحكمات الكتاب وملا ينافي ذلك صدور صدورها عنهم لانهم قد يرون مصلحة في امثال هذه الاحاديث مخرج لا نفهمها اما لعجزنا او لان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب وربما كان مخالفا لما عليه المذهب وكان حديث غير الاورع موافقا للكتاب والمذهب وربما كان معارضة مشهودا وربما كان ميل حكام العامة وقضاتهم اليه اكثر واما العرض على الكتاب فالمحكمات التي قلناه انما يتبع لطرح الاحاديث التي وضعها الغلاة والملاحدة في الاصول واهل الاباحة واشباههم في الفروع لانهم وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب واولوا الكتاب على حسب اهوائهم وعقائدهم وربما وضعوا احاديث نسبوها الى الصادقين ترويجا لمذاهبهم الفاسدة في موضع الائمة لشيعتهم هذه القاعدة واما موافقة العامة ومخالفتها فاعلم ان مذاهب العامة في زمان الصادقين ما كانت محصورة في المذاهب الاربعة وقد نقل من تواريخهم ان اهل كوفة كان معولهم في عصر الصادق على مثل مالك وجل اخر واهل مكة على عطا بن جريح واهل المدينة ... واهل البصرة على عثمان وسوادة وسعيد والربيع من فقهائهم واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل المصر على الليث بن سعد واهل خراسان ومرو على عبد الله بن المبارك وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الراي ومحمد بن شهاب الزهري وكل واحد من هؤلاء امام قوم بل اسم ليس تابعا لغيره وكانت المذاهب الاربعة كغيرها الى ان مال هرون الرشيد الى الحنفية وبنو العباس ... ولكن لم تترك المذاهب الاخر الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب وحصرها بالاربعة في سنة خمس وستين وستمائة لاجل مصادرات اشتهر من ذكرها بتوسط السلاطين والامرا واشتهر البعض الاخر بتوسط ما ذكر وكونه اقرب الى الصواب معتبر ومكن مذهب الشافعي فعلى هذا انما يجب الحمل على التقية لو وافق الخبر جميعهم واكثرهم واعلم ان معظم المعول هو ... رمان ذلك الامام الذي استدل اليه الخبران ثابت قوائم اخرى يعلم منها انه خارج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل خبرا على التقية بمجرد انه موافق لمذهب احد مثلا وان لم اخالف هذا المذهب في زمانه

امسع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط لو كانا موافقين له فكيف اصنع فقال اذا فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر دون روايته لدى قال الحبر فارجه حتى تلقى امامك فتسأل الاحتجاج كلام الحادية عشرة ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي بسنده عن ابن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي الصادق ابي عبد الله قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه الثانية عشرة ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا قال قلت للرضا تجيئنا الاحاديث منكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا

ذلك الخبر واما الارجاء والتوقف فان كان في الفتوى بحكم الشرع التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في العمل فيلزم المعيشة وترك اكثر العبادات او المعاملات اذ ليس حديث الادلة ما يضاده او ينافيه في الاكثر لعلي نظر من القرآن محكم ولا من السنة المتواترة والعامة في المسائل مختلفون مع عدم العلم بحال مذاهبهم في زمان ... واما الاحتياط فيؤدي الى الضيق ان جعل بوجوبه وعمومه في الجميع وانت اذا تاملت ما تلناه متطرفات في احاديث الترجيح من حيث الاختلاف اذ فيما اكتفى في البعض بالتوقف وفي البعض بالتخيير وفي البعض فصل تفصيلا ثم ان في المقبولات منها مختلفة الترتيب مختلفة العدد وتطرقت ابهامات في قول الصادق انه هو الذي اوقع هذا الاختلاف بين الشيعة ولكونه ابقى لهم ولنا علمت ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى فيجوز للمكلف العمل في العاق ونسبط علمه بالمعنى لو سلك له معارض الا انه الترجيح بما ذكر في الاخبار مستحب ان امكن وترجيح كلام ابسط من هذا الشرح واما رواه الشيخ فينبغي النظر فيه والتامل كما يظهر من التامل في فتاوى المختلفة وفي ما بعضه فتوا ملاذ او ورد في التهذيب او في الاستبصار قرينة واما تفصيل ما قبله في هذا المقام فاعلم ان بعض ما مر زاه من السادة الفضلاء وكان شريكا لنا في التحصيل اخو الله سراجه على ترقيمه قدر الف هذا الشان رسالة علم ادعيتها قال فيها ابسط في القول مثل ابسطها فانا انقل اشهر ما ذكره من الاحاديث التي لم يذكرها المعروفة مع بعض ما افادهما ونقله فان سنح شيء فاصرح به فالتي تقدم من الاحاديث نادرة على ما نقله الصدوق ح ... هو ايضا الاول ما رواه الصدوق في العيون عن الشمري انه سئل عن الرضا يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله في الشيء الواحد فقال ان الله عز وجل حرم حراما واحل حلالا وفرض فرائض فما جاء في تحريم ما حرم الله او تحريم ما احل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الاخذ به لان رسول الله لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله

به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به السابع عشر ما قال ابن بابويه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في الحديث المفسر انه يحكم على المجمل كما قال الصادق ع وعامة هذه الفائدة في كتاب من لا يحضره الفقيه في الجمع بين الاخبار والظاهر ان المراد بالمفسر المخصص والمقيد والمبين والمفصل ونحوها وبالمجمل خلافها وهذه الروايات تدل على انواع من العمل عند تعارض الاخبار الاول الترجيح باعتبار السند بترجيح رواية الافقه والاوثق والاعدل والاصدق والاورع من ليس كذلك وهذا يدل عليه الرواية التاسعة والعاشرة الثاني الترجيح بكثرة الرواية ونقل الاكثر اياها وندرة الاخر ويدل عليه ايضا التاسعة والعاشرة الثالث العرض على كتاب الله والعمل بالموافق وطرح المخالف وهذا يدل عليه التاسعة والحادية عشر والثانية عشر والسادسة عشر الرابع العرض على سنة رسول الله ص ويدل عليه الرواية

التاسعة والسادسة عشر والعظيم اوفق به الاخيرة مؤيدة لكون الواحد الاولى بعضي الخامس العرض على مذهب العامة واوفقها او على حكامهم والاخذ بالمخالف ويدل عليه الرواية الخامسة والسادسة والسابعة و الثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشر السادس الاخذ بالاحدث ويدل عليه الرابعة عشر والخامسة عشر مع رواية اخرى مذكورة بينها السابع التخيير في العمل بايهما شاء المكلف يدل عليه الاربع بالاول والعاشرة والثامنة عشرة والثالثة عشر الثامن التوقف وعدم العمل بشيء منها ويدل عليه الخامسة والثامنة والعاشرة والثالثة عشر التاسع العمل بالاحوط منها ويدل عليه الرواية العاشرة العاشر العمل بالحديث المفسر وحمل المجمل عليه كما يدل عليه الرواية الاخيرة ولكن هذا ان الترجيح باعتبار السند من او نفسه الراوي ونحوها اوكثرة مقدم على العرض على كتاب الله وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ويكون راوي احدهما اوثق وافقه من راوي الاخر يكون العمل بالاول متعينا وان كان مخالفا للقران ويكون ظاهر كثير من الروايات ان العرض على كتاب الله مقدم على جميع اقسام الترجيح بل دعوى انه في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب اخبار كثيرة دالة على ان الخبر الغير الموافق لكتاب الله فهو زخرف وغير مقبول للبتة ويلزم طرحه وان لم يكن له معارض اصلا وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما على القران والسنة للمقطوع بها والعمل بالموافق لهما وان لم يعلم الموافقة والمخالفة لهما فالترجيح باعتبار الصفات المذكورة للراوي ومع التساوي فيها ٣

عز وجل ولا ليغير بقياس الله واحكامه كان في ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله عز وجل وذلك قول الله عز وجل ان اتبع الا ما يوحى الي فكان ص متبعا لله مؤديا عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة قلت فانه يرد منكم الحديث في الشيء عن رسول الله ص مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه فقال كذلك قد نهى رسول الله ص عن اشياء نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله عز وجل وامر باشياء فصار ذلك الامر واجبا لازما كعدل فرائض الله تعالى ووافق في ذلك امره امر الله عز وجل فما جاء في النهي عن رسول الله ص نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ص ولا نأمر بخلاف ما امر رسول الله ص الا لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله ص او نحرم ما استحل رسول الله ص فلا يكون ذلك ابدا لانا تابعون لرسول الله ص مسلمون له كما كان رسول الله ص تابعا لامر ربه عز وجل مسلما له وقال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص نهى عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر فرض ولا واجب بل امر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله ص نهي اعافة او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم عنا فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك من باب التسليم لرسول الله ص والرد اليه والتسليم لرسول الله ص مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع

ثالثة

فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فيها العرض على روايات العامة او مذاهبهم او على حكامهم والعمل بالمخالف لها وتأخر هذا من ما قبله مما صرح به في التاسعة والحادية عشر وان لم يعلم الموافقة والمخالفة للعامة فالعمل بالاحوط منها للرواية العاشرة والروايات الاخر الدالة على الاحتياط مع عدم العلم كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في كتاب الصيد عن ابي الحسن ع وفي اخرها اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط وتوليه ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ الحائطة بالجزم والاحتياط بعقاب فيما لم يكن اهلا احتمالها التحريم واما في الوجوب مع التحريم فحكم اخر فلا احتياط فان لم يتيسر العمل بالاحوط فالتوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن ذلك لما في الروايات الدالة على التوقف عند فقد المرجح فان لم يمكن العمل بواحد منهما فالحكم التخيير لان ترجيح التوقف في الرواية الخامسة مقدما على العرض على مذهب العامة فهو مقدم على التخيير على ما في كثير من الروايات ويظهر منه تقديم التوقف على التخيير وكذا مكسر على تامل محمل لبعضهم التخيير مخصوصا بالعبادات المحضة والتوقف بغيرها وظاهر الرواية باباها سيما الرواية الخامسة فانها ظاهرة في العبادات مع الامر بالتوقف فيها والعمل بالروايات الدالة على الاخذ بالاحدث في الاخبار النبوية قريب لما ورد من ان الاحاديث ينسخ بعضها بعضا واما في اخبار الائمة ع بالنسبة الى مكلف هذه الاعصار فمشكل غاية الاشكال والحادي عشر من الادلة المتعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان قطعيا فلا شبهة في ظاهره وان كان ظنيا فيحتمل تقديم الخبر لان النسبة الى المعصوم فيه اظهر واصرح ويحتمل تقديم الاجماع لبعد النقيضة وكونه بمنزلة رواية كثيرة ويحتمل كونه كتعارض الخبر من الواحد في الحكم ومقلدا للثاني عشر بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل وحكم الثالث على تقدير حجيته وكذا المفاهيم لان دليلها لبعضهم الاستصحاب مما ذكرنا الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظاهر ومع التماثل فحكم ما في صورتي الخبرين من اخبار الاحاد ونوهم كثيرا من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين وهو ظاهر لان مرادنا بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم

فالرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا الثالث ما رواه ابن ادريس رح في السرائر عن موسى بن محمد بن علي بن موسى قال كتبت الى ابي الحسن ع عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا الثالث ما رواه الكليني رح عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف الرابع ما رواه عن ابي عبد الله ع ايضا قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف الخامس ما رواه ايضا عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله السابع ما رواه الطبرسي في مجمع البيان قال وقال رسول الله ص اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط الثامن ما رواه في المحاسن عن ابي عبد الله ع قال قال لي رسول الله ص اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله وقال اقول المحلة العظيمة ولعل غرضه ان ديني لما كان هو الحنيفية السهلة فما كان من الاحاديث النبوية الى اسهل علاوة او عدم ما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اهناه على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات فالمتهم لا يكتفوا بهذا لاحتمال كون الشيء بهذه الصفات ولكنه يخالف لحكم الكتاب كبعض العبادات المبتدعة التي يستحسنها العقول الناقصة كقول منه المعصوم ع يجب ما قلته من اعادة موافقته للكتاب فلو كان كذلك فانا قلته لانه قولي في الواقع او موافق لقولي لاني لم اترك كل حسن الا امرت به ولم اترك كل قبيح الا نهيت عنه ما خطر بالبال قيل ولعل المراد اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى

على من خالفهم وعادتهم انهم لا ينقلون الا ما بلغهم من امامهم ع فلذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة والفضل بن يسار وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي فلا شك في حصول العلم القطعي بمدخول قول المعصوم او وقوعه في هذا الاتفاق ولما كان فتاوى الائمة صلوات الله عليهم كثيرا ما تورد على جهة التقية ونحوها فلا يبعد في اتفاق جماعة على امر واتفاق جماعة اخرى كانت على خلافه فاعتبر ان يكون مستند احد الاجماعين واردا على سبيل التقية ولما كان كتب كثير من فضلاء اصحاب الائمة موجودة في زمن المرتضى والشيخ وقدامهما والمحقق والعلامة الى زمان الشهيد رحمهم الله فيمكن اطلاعهم على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم الاجماعات المتخالفة المتناقضة والقول بان اصحاب الائمة ع لم يكن لهم الفتاوى كلهم محصورة في الروايات كيف ما ذكر الفتاوى عن زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم وفي كتاب الفرائض من كتاب من لا يحضره الفقيه اورد كثيرا من فتاوى يونس والفضل بن شاذان و كيف لنا بحجود هذا الظهور ونسبة الغلط الى كثير من فحول العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان الكتب التي كانت مستندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل هذا من بعض الظن الرابع عشر بين الاجماع والاستصحاب و حكمه يعلم مما سبق بادنى تامل والخامس عشر بين الاستصحابين والحكم التوقف وعدم العلم بالناقل عنه ولا يبعد ترجيح ما الاصل راجح باحد المرجحات المذكورة وعليك باعمال النظر في المرجحات المذكورة في كتب الاصول فارجع الى الحمل من المرجحات المنصوصة او قام عليه دليل قطعي فهو مقبول والا فعدم الالتفات اليه احوط واولى والعلم عند الله والتوكل في المهمات على الله وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على محمد واهل بيته الطيبين الطاهرين هذا اخر ما اختصرناه من المطالب الاصولية المبرهنة بالنصوص والادلة القطعية وانا العبد المذنب الراجي عبد الله بن حاجي محمد الخراساني

والحمد لله اولا واخرا

الرشد والصواب ما علمتنا انا لعلة كاهو عن قبل قولي والاخذ به ويحتمل ان تكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر اي للحلول في اهنا قول واسهله وارشده والحاصل ان كل ما يرد منى عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره لعله في قوة الاستثناء التاسع ما رواه فيه ايضا عنه ع قال ما اتاكم عني من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل العاشر ما رواه ايضا عن محمد بن مسلم عنه ع قال قال ع يا محمد ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق القران فخذ به وما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف القران فلا تأخذ به الحادي عشر ما رواه عن سدير عنه ع قال قال ابو عبد الله ع لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه ع الثاني عشر ما رواه عن عبد الصالح ع قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل الثالث عشر ما رواه عن ابي خديجة ع في رسالة الى اهل الاهواز انه ع قال فاذا اشتهل الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله ص حيث قال اني مخلف فيكم خليفتين كتاب الله وعترتي الحديث الرابع عشر ما رواه عن ابي جعفر الثاني ع في مناظرته مع يحيى بن اكثم انه قال رسول الله ص في حجة الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي فما وافق فخذوا به الخبر الخامس عشر ما رواه الشيخ الحر في كتاب الوسائل عن ابي جعفر ع وعن ابي عبد الله ع قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى نستبين لكم السادس عشر ما رواه عن اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القران والسنة او تجدون

مم

معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد ص فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله ص والخبر طويل وفيه انه يونس عرض بعض كتب ابي عبد الله الى ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف القران الى ان قال ان كلام اخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصداق لكلام اخرنا واذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه الحديث السابع عشر ما رواه عن جابر عن ابي جعفر ع في حديث انه قال وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا الحديث الثامن عشر ما رواه الطبرسي رح في الاحتجاج عن النبي ص انه قال ما وجدتم في كتاب الله عز وجل فالعمل به لازم لا عذر لكم في تركه وما لم تجدوه في كتاب الله عز وجل وكان في سنة النبي ص فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم تكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدى وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله ص من اصحابك قال اهل بيتي قال علي بن محمد بن الحسين القمي رح ان اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة التاسع عشر ما رواه عن ابي عبد الله ع قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم على الحنيفية على شيء العشرون ما رواه في العلل عن ابي اسحق الارجاني رفعه قال قال لي ابو عبد الله ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان الناس لم يكن يدين الله بشيء الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين ع عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الواحد والعشرون ما رواه عن علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك

وقال ع انت فقيه البلد فاستفته فى امرك فافتاه فاذا اتاك فيخبره بخلافه فان الحق فيه اقول حمل على انه
كان منه حذرا من الاعادى بانهم ياخذ الثلث والعشرين مار وضعفوا الحاقى عن ابى عبد الله ع قال
لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان ياخذوا بما يقول وان كان
تقية اقول الوجوه المرجحة المستنبطة من تلك الاحاديث والحكم عند اختلاف الحديثين
ترتقى الى عشرة اوجه الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية الاوثق والافقه على
غيرهما الثانى الترجيح باعتبار الشهرة الثالث باعتبار موافقة الكتاب الرابع باعتبار
موافقة السنة الخامس باعتبار موافقة باقى اخبار المعلومة السادس باعتبار مخالفة
مخالفة الحكم الذى حكامهم وقضاتهم اليه اميل السابع باعتبار النقل عن الناسخ فيقدم المتأخر
الثامن باعتبار موافقة الاحتياط التاسع التوقف والارجاء العاشر التخيير اذا عرفت هذه
الجملة فاعلم ان فائدة الترجيح حصول قوة الظن بان ما اشتمل على المرجح هو حكم الله الواقعى اما
قوة الظن بان الحديث صدر عن المعصوم مع قطع النظر عن مطابقته للواقع وعدم مطابقته
لاحتمال الصدور تقية او لمصلحة اخرى فلا عبرة بها فى نظر المجتهد او العامل من حيث هو
مجتهد او عامل فعلى هذا لابد ان يكون الحديث الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل عليه المرجوح
ما يفيده وحده ليس فى المرجوح مثلا اذا كان كل من الحديثين المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة
غير مخالف للكتاب والسنة وباقى الاحاديث لعدم وجدان حكمها فيها غير معلوم التاريخ موافقا
او مخالفا للاحتياط ترجح احدهما على الاخر باعتبار السند ان كان فيه تفاوت بالوثوق
والاوثقية وغيرها وعلى هذا فقس ولو لم يكن هناك جهة ترجيح اصلا فلابد من التوقف
او التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه عند الاصوليين هو وجوب استعمال الراجح ووجوب
العمل بالراجح ويستدل دليله انه قد غير واحد على تقدير اشكالات على تلك الاحاديث منها
ان الواجب على من يسأل عن طريق العمل بالمتعارضين ان يجيب بان اللازم العمل بالحديث
الذى اختص بوجه من جملة ثمانية وجوه ان كان منها جابرا على الوجوه المعلومة من الاخبار
وهو ما فوق التوقف حسب ما ذكرناه مع ان الراوى سئل مرة واجاب ع بان اللازم العمل

ما هو اصح سندا مع فرض الراوى التساوى فيه فاجاب بترجيح المشهور على النادر فيشكل الامر
بان الراوى ان فرض التساوى فى الوجوه الاخر غير السند ثم فرض التساوى فالعمل بما
اصح سندا انما يقتضى قوة الظن بالعمل بما هو حكم الله فى الواقع لان الاوثقية لا تفيد الا قوة
الظن بصدوره وحينئذ من المعصوم وربما كان خبر الثقة قطعى الصدور فضلا عن قوة الظن
كما اشرنا اليه كما دير وى الاوثق ما هو مخالف بجميع اقوال الامة ويرجع الثقة ما هو المعلوم من
مذهب الشيعة وايضا بعد فرض التساوى فى السند فقط ليس اللازم العمل بما يخالف العامة
كما يدل عليه حديث زرارة اذ اختلاف المخالفة لا تقتضى قوة الظن بكونه مصنوعا للمخالف
واقعيا كما اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكم لانه صدر من الاخبار التى ليست
واقعيته ليس منحصرا فى التقية من العامة بل لعله كان تقية من بعض سلاطين الوقت
الذى لا يبالى بالدين مثل بعض بنى امية وبنى العباس اما ترى ان الوليد لعنه الله
استخف بالقران والمتوكل لعنه الله صرح بعداوة سيدة النساء صلوات الله عليها مع ان
هؤلاء ليسا مذهبا لاحد من العامة ومنها ان العرض على كتاب الله انما كان على المحكم
الذى صار مضمونه ضروريا فى الدين او المذهب فلا اثر لعرض الحديث عليه ان كان
المقصود تحصيل العلم او الظن بحقيقته ليعمل به لان مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل
وان كان على الظاهر الذى اختلف فى ظهوره ولم يعلم من طريق الائمة ع المقصود
منه فالحصول من موافقة مثل هذا الظاهر قوة الظن اذ ربما كانت دعوى الظهور من قائله
غير مستندة الى حجة شرعية وكان ما ليس بظاهر عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف
لهذا الظاهر هو المطابق للواقع ومنها الاكتفاء فى البعض بالبعض ومنها مخالفة الترتيب ففى
البعض قدمت الشهرة وفى الاخر قدم السند وغير ذلك مما يظهر بالتأمل فيها والجواب
عن الكل هو ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف فى الفتوى والتخيير فى العمل ان لم يحصل
من دليل اخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى
والمعصوم ع لم يعين المرجحات مع فرض التساوى فى الباقى فكانه ع قال السند مرجح

فرض التساوى فى غيرها والموافقة للكتاب مرجح مع فرض التساوى فى غيرها وهكذا واما
الاكتفاء بالبعض فغير مناف للاستحباب واما التعرض لبعض خاص فلعله كان للاهتمام
به مثلا اذا كان الغالب فى جماعة الكذب المخالف للقران والسنة والمناسب لمعرفة
حال الحديثين من جهة الصدق والكذب تعليم قاعدة الموافقة والمخالفة واكثر المتكلمين
وان كانوا عالمين بالاحكام الفرعية المستنبطة من الكتاب والسنة ولكن لما سمعوا
ان للقران بطونا ربما توهموا ان الحديث المخالف لمحكماته ربما كان من بواطن القران
وانه يجوز نسخ الباطل لحكم الظاهر وان على هذا عند الائمة عليهم السلام فلهذا واشباهه قال
الامام ع ان الحديث المخالف للمحكم زخرف وكذب وان بطون القران لا ينافى محكماته
واما القائلون بوجوب استعمال الترجيح ووجوب العمل بالراجح فاستدلوا عليه بهذه
الاحاديث وبالادلة العقلية ولما اشكل عليهم امر هذه الاحاديث عدلوا الى التوجيه وانا
اذكر ما قالوه واشير الى بعضها فيه ولا اتعرض لما فى بعض توجيهاتهم من التكلف و التعسف
اتكالا على اذهان الطالبين اما دليلهم فذكر فى الرسالة واما وجوب بذل الجهد فى الاستعلام
الترجيح فلبعث التكليف ووجوب الاتيان بالمكلف به مع الاختلاف فى بعض افراده
فهو متوقف على معرفته وهى على الاجتهاد والسعى فى تحصيله ومن جملة طلب الترجيح
كما يخفى على احد ما بقى التكليف نفسه ولكن على تفصيله وهو ان المكلف به فى صورة علم
التعارض معلوم ومعه فالمكلف به اما الاخذ باحد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع
الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصل واما لزوم التكليف بما هو الواقع وبما حصل الظن
كان مع كون الحديث المعارض ايضا جائز مظنون الصدق فغير تام بل هو عين المتنازع فيه
ثم قال ما حاصله ان مع التعارض لا يجوز العمل بالجميع وليس كلاهما صحيحا بناء على قاعدة
التصويب والتخيير وبطلان التصويب وان فى ايدى الناس كما قال امير المؤمنين ع
حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا فلو لم يبالغ الفقيه فى تحصيل الحق وترجيحه
لكان مقصرا اقول من قال بالتخيير لا يعمل بالجميع ولا يقول بحجيتهما معا وقد سعى حتى حصل

حديثين يجوز له العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة ع العمل وان كان ما يعمل
به مخالفا للواقع ومنافيا لنفس الامر وانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا
تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح ثم قال واما وجوب العمل بالراجح فقال العلامة
فى النهاية البحث الثانى فى جوازه للمفتين على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح
وانكره بعضهم لنا وجوه الاول الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين الى
اخر ما قال وقال ره فى البحث الرابع من مبحث الخبر للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص
احدهما بمزيد قوة تعين العمل به الثانى اذا تعارض الظنان ثم رجح احدهما بمزيد قوة تعين
العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث لو لم
يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويمتنع عقلا ترجيح المرجوح على الراجح الرابع تقرير النبى ص
معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن فى ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض انتهى اقول اما
الاجماع على الجواز دون الوجوب بخصوصه فلا ينفع فيما نحن فيه الا عند اثبات الوجوب
والمدعى الاجماع عليه بخصوصه ممنوع لان دخول قول الحجة فيه غير معلوم وضعف دليله
الثانى اظهر من الاول واما الثالث فقد سلف الكلام عليه فتذكر واما الرابع فلان حديث معاذ
كما نقل غير ثابت سندا فانه نقل انه قال له كيف تقضى اذا عرض عليك واما التوجيهات فقد ذكر ع
فى الرسالة ما ذكرناه من الاشكالات واد عليها فيقول منها مخالفة الثالث يعنى به حديث
الميثمى ومنها اختلافها فى التوقف والتخيير فى منتهى المراتب ومنها كلية الحكم بتقديم ما وافق
كتاب الله وطرح المخالف مع ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد قول العلامة وغيره ايضا
وايضا بعض الروايات الدالة على تصادم القران بهم ثم يدل على الروايات المخالفة
للقران ومنها ان المسئلة اصولية فكيف يكون اثباتها باخبار الاحاد ثم اجاب ره على تقدير
وجوب الترجيح باجوبة لا اعتماد على بعضها مستبعد فقال فى الجواب عن اشكال الاكتفاء
بترجيح السند فى مرتبة والشهرة فى اخرى مع ان اللازم ملاحظة الجميع وبعضهم فى التعارض
الا الوجه الذى يختص باحدهما ويترجح به كما اشرنا اليه بمثل ما قلناه من ان غرضه بيان

الرجحات وملاحظة للتساوي فيما عدا ما ذكر في كل مرتبة قال ويعلم من هذا الجواب عن اختلاف
الترتيب وعن ترك بعض الوجوه وغاية ما يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز على
جواز هذا وان كان مشهورا ولو تكثر على احلافه محل نظر عندي اذ لابد من البيان ولو بعد حين
ولو كان ثم مبهما للراوي او غيره لاقتضت العادة نظرا الى العموم البلوى الى مثل هذه القاعدة
على تقدير وجوب الترجيحات اذا اختلف مجموع ما نقل في التراجيح الجلاحدة شيئا واحدا كافيا
في بيان هذه القاعدة بل كل حديث يشتمل على بعض كان لابد منه في البيان ومن المستبعد ايضا
عدم احتياج كل الرواة حين السؤال الى بيان مستوى لعشرة الى ما قال رح لاحسم مادة الاشكال لان
في بعض الروايات الكثير بالتخيير وليس هو من الوجوه المرجحة بل هو مناف لوجوب الترجيح و
بها دالية عند العجز عنه ولجاب عن اختلاف حديث الميثمي لعجزه بان الاشكال ان كان باعتبار
تخصيصه التخيير بالمستحبات فيمكن حمله على التعميم بحيث يشتمل التخيير الاصلي كما في خصال
الكفارة والتخيير الاضطراري كما في صورة العجز عن الترجيح اقول حديث الميثمي هو لزوم
طرح ما يضاد الحكم المقطوع به من الكتاب والسنة او منافيا مضمرة وهو الاشك فيه ولا
يخالفه في ذلك خبر اخر ولزوم حمل الخبر المشتمل على الامر بالشيء على الجواز ان كان في السنة
المقطوع بها نهي عن ذلك الشيء يعلم بكونه نهي كراهة واعافة وحمل ما اشتمل على نهي الشيء
على رفع الباس عن الترك ان كان في السنة امر ندب واما الخبران المتناقضان والمتضادان
اللذان لا يعرف حكم واحد منها من الكتاب والسنة فهما محل كلامنا وبحثنا فلم يتعرض
لسائله لبيان حكم هذه صورة من السنة حديثا في كلامهم ما يضاد ما وبها حقه واذا التعرض
له هو حكم هذه التوقف في الكف والمحض كما لا ريب فيها اذا كان التوقف في الفتوى
والكف عن العمل واذا اختار الكف والترك مع ان اللازم على تقدير التعارض التساقط
والرجوع الى حكم الاصل وهو الاباحة لما مر من ترجيح الترك في الشيء المحتمل للحرمة فيكون
حاصل كلامه ان الترجيح ابتداء من طريق الاحتياط والقائلون بوجوب الترجيح لا يقولون
به الا بعد العجز عن جزم هذا الخبر عليهم لا لهم وبالجملة ليس في هذا الحديث شيء مناف كما

الاخبار

الاخبار من طريقنا وحمله على ما يشتمل التخيير الاصلي لبعد واجاب عن الاختلاف في المنهي
المراتب فقال قال الشيخ الطبرسي ره بعد نقل عمر بن حنظلة في احتجاج الصحيح جاء هذا
على سبيل التقدير الى ان قال واما قوله ع للسائل ارجه وقف عنده حتى تلقى امامك امره
بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام ع فاما اذا كان غائبا ولا يتمكن من الوصول اليه
والاصحاب كلهم مجمعون على الخبرين ولم يكن هناك رجحان لرواة احدهما على رواة الاخر بالكثرة
والعدالة كان الحكم من باب التخيير وقال شيخنا العلامة مجلسي ره في باب سلك الاعلى
الاختلاف من البحار بعد نقل كلام الشيخ الطبرسي ره اقول ما ذكره من الجمع بين الخبرين من
الارجاء على ما اذا تمكن من الوصول الى الامام والتخيير على عدمه هو اظهر الوجوه واوجهها
وجمع بينهما بعض بحمل التخيير على ما ورد في العبادات وتخصيص الارجاء على علم باحدهما
بخصوصه فلا ينافي جواز العمل بايهما شاء او بحمل الارجاء على الاستحباب والتخيير على الجواز
ويحمل الارجاء على ما يمكن الارجاء فيه بان لا يكون مضطرا الى العمل باحدهما كما يوم اليه خبر
سماعة ويظهر من خبر الميثمي كما مر ما سبق وجه جمع اخر بينهما وسنفصل القول في رسالة
مفردة انتهى اقول انتهى وقال في الجواب عن اشكال تقديم الكتاب واما دفع الاشكال الا
السادس فهو ان علم جواز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد قول لبعض فحول العلماء وقوى
ما استدل به عليه هو اعمال الدليلين لانه لو عمل بالخاص في مدلوله وخصص العام فقد
عمل بهما وادعى الاجماع ايضا ولا يخفى حال الاجماع واما ترجيح الاعمال فهو فرع كونه اقوى من
الاطراح ولا تم كونه اقوى كليا وما قيل من ان دلالة الخاص قطعي والعام ظني ان سلم كلية
لا ينفع لعدم استلزام الترجيح بل التساوي وكذا الحكم بعدم الجواز كليا لكون الكتاب قطعيا
والخبر ظنيا مشكل لشيوع التخصيص وقوة دلالة الخاص على مدلوله وتخصيص اجلة العلماء
بالقران بهم ع فان قلت قال العلامة الشيرواني في حاشية المعالم في بحث تخصيص الكتاب
به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكثرة فلا تخلو الواقعة من
عمومات القرانية او خصوصها وكذلك على اصحابنا يشهد به الاستقراء انتهى وقوله بدلالة

على التخصيص كلية تلك الكلية غير مسلمة ان مسلم اصابتها بل التحقيق في هذا المقام ما افاده شيخنا
العلامة ره في مبحث المجمل والمبين في اواخر تعليقاته على شرح المختصر وقطعها ثم
لكن بقي هنا شيء اخر وهو انه الذي يظهر بالتامل ان القاء احد الدليلين وابطال
بالكلية يتوقف على كون الاخر اقوى منه سندا وحجية فلا يجوز طرح اية من الكتاب مثلا
بالكلية بمجرد خبر واحد على ظاهر اما الجمع بينهما والتخصيص والتقييد فلا يتوقف
على ذلك فيجوز تخصيص الكتاب او السنة المتواترة او تقييدهما بالخبر الواحد وكذا
تخصيص المنطوق او تقييده بما اعتبر من المفهوم لكن بشرط افادته الظن الحاصل به
بخروج عن الظن الحاصل بشمول ذلك العام والمطلق لكان يكون المخرج لبعض
الافراد النادرة الغير الغالبة واما اذا كان ظن الشمول اقوى كان يكون المخرج الافراد
الشائعة الغالبة فلا يجوز التخصيص والتقييد حينئذ الا اذا كان المخصص او المقيد اقوى
حجية كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى خبر الواحد وذلك لان مناط الحكم عندهم
هو الظن والقاء الظن بشمول العام والمطلق للافراد الشائعة الغالبة ظن قوي فاذا كان
العام او المطلق قطعي السند او المنطوق وكان المخصص او المقيد ظني السند او المفهوم فالظن
بشمول ذلك العام والمطلق لتلك الافراد الشائعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل
بذلك الظن القوي لاجل الضعيف واذا تساوى الظنان فلا يكون ترجيح احدهما ينبغي
التامل حينئذ الى التوقف حتى اقول ان الفاضل المدقق في حواشي المعالم لم يصل التخصيص
في الغد على ان يكون الخبر ناقصا لم يعلم كلام في هذه المسألة فراجعه وقال في الجواب
عن اثبات المسائل الاصولية بخبر الواحد وليعلم ان هذه المسائل ليست اتفاقية كما
يفهم من كلام العلامة الشيرواني وشيخنا العلامة ما جم طاب ثراه وغيره وكذا عن من
قال بهذا اعني لزوم العلم في اصول الفقه معلوم قد مر اقوال من لم يكتف بالظن في
الاصول ذهب الى ان الدليل المخصوص على كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما دلالة العقل
الاجماع على وجوب العمل وذلك دليل قطعي اجمالي على كل ما يدل بالظن فظانه ليس

صلا

ما للتواتر وقال شيخنا العلامة في اثناء الحاشية المعنونة بقوله قبل قلت ان المتبع
هو الاجماع في بحث الاخبار في دفعه واما ما ذكره المحشي فغيره ان بعد تسليم وجود الدليل
القطعي الاجمالي على العمل بالظن في الاصول لقول بعدم جواز الاكتفاء به واشتراط الدليل
القطعي التفصيلي سخيف جدا لا يمكن حمل كلام العلماء الاعلام عليه وايضا الاجماع على وجوب
العمل بالظن في الاصول باشتراط الدليل القطعي التفصيلي في كل مسألة ما لا اتجاه له اصلا
ثم اقول التحقيق في هذا المقام مطابقا لما استفدته من شيخنا العلامة الفهامة بجميع
نوع ان الظن ان لم يبلغ الى القطع فلا يسمن ولا يغني من جوع فاذا نهى عنه كاف سواء
كان بغير واسطة ام بها والقول بان الفرق بين الفروع والاصول مفقود كما قال
مرة ام موجود كما افاد شيخنا ثم فوق لبس بهم ثم قال ره بقي الاشكال ان وقع التعارض
بين التراجيح في صورة كون الراوي لاحدهما اوثق والاخر افقه نقله في شرح
الحديث الاول كلام العلامة الاردبيلي ره في المرجح والجواب التدليل على كليهما ولا
يبعد ان يرجح جانب الافقه لما مر فيه من رواية ابراهيم الكرخي وكذا رواية
ابي فرقد المذكورة في البحار في باب ان حديثهم صعب مستصعب ثم قال سمعتها
عبد الله ع يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه
فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وكذا الرواية المعقل فيه عن ابي
عبد الله ع قال حديث تدريه خير من عشرة ترويه ان لكل حقيقة حقا ولكل صواب نورا ثم
قال انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن انتهى وغيرها
كما يظهر من التتبع في ذلك الباب ولا يخفى رجحان رواية من يفهم معاني كلامهم و
خصوصياتهم مع كونه نقصا على غيره وان كان الراوي اوثق فليتامل وان وقع التعارض
بين الاوثقية والافقهية الكتاب فلما كان الكتاب العزيز متواتر اللفظ فهو راجح
على الحديث من حيث هو فينبغي ملاحظة مدلولها فان احتمل النسخ الكتاب بخبر الواحد
وان احتمل التخصيص فقد مر تحقيقه فان شئت فراجعه وان اجتمعا فالراجح الواقع

الكتاب قال العلامة رحمه الله في بحث تراجيح النهاية خاتمة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن لما تطرق اليه النسخ وكان حكم النسخ متقدما لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح في الدلالة حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده خاصة جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لان اولى من جعل المقيد منسوخا ولهذا تعارض الكتاب والخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع الخبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان تخص العموم به وقد سبق ما ينافي اوله لما سبق التحقيق من الاستاد جمرة وعلى العلامة فلا يخفى عليك التامل في عموم قوله ويحمل المطلق عليه كذا في عموم قوله وان كان مظنون الدلالة فان وقع التعارض بين الاوثق والاشهر فينبغي ملاحظة قوة مدلولها فلو بلغ الشهرة الى اليقين كما سبق في كلام المحقق الاردبيلي في شرح الحديث الاول فالامر واضح والا فلا بد من ملاحظتهما وترجيح الاقوى ثم التوقف والتخيير ولو وقع التعارض بين الاوثق وما للعامة فحينئذ ينبغي الملاحظة وترجيح الاقوى وقس على هذا الحال الاقتران مع غيره وكذا موافقة الكتاب والسنة مع غيرهما وكذا جميع محتملات التعارض لانه ان كان المناط الظن او الاعلمية ينبغي ملاحظة الاقوى لما سبق وان كان المناط بحرد وقوع الامر فكذلك ينبغي ملاحظة القوة ايضا للاحتياط فهو مع وجود التراجيح المنصوصة مع كونه راجحا للاحتياطات الكثيرة كما يتبين في محله وقد اشرت اليه هذا مجمل القول فعليك التحليل العظيم والتامل الصادق في خصوصيات الموارد ثم الترجيح والاحتياط في جميع الامور بمهما امكن والتوكل على الله تعالى والدعاء والالحاح وتحصيل النية والمجاهدات والتوسل الى المعصومين صلوات الله عليهم اوفقنا الله واياكم بلطفه وكرمه انتهى كلامه رفع مقامه اعلم اني ظفرت في هذه الرسالة واخبرت من ادلة معذورية الجاهل من الاحاديث

وكان

وكان النظر عند الاتمام فاجبت ايرادها في الخاتمة رجاء لان يعفو الله تبارك وتعالى عن جهالاتي وهفواتي وزلاتي وبعض ما نقلت وان تقدم في هذه الحاشية ولكن اذكره لئلا يحتاج الناظر الى الرجوع فروى الصدوق ره في التوحيد بسنده عن الصادق قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وروى الكليني ره مثله وروى غيره ايضا عنه ع انه قال من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي ثواب الاعمال بالاسناد مثله وغيره ايضا عنه ع في جملة حديث انه قال وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم اقول قال المحقق في صحاح الجوهري سمعت كلاما اي حفظت معناه وهذا الفعل يتعدى بنفسه وبالحرف كما صرح به غيره ايضا عنه ع في قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال يعرفهم ما يسخطه وغيره ايضا عنه ع في جملة حديث انه ورحم لا يكلف نفسا الا ما اتاها وروى في الفقيه الحديث المشهور عن النبي ص انه قال وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وروى الشيخ ره في كتاب التهذيب عنه ع انه قال في جملة حديث اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفيه في باب فضل التجارة عن ابي عبد الله ع ان رجلا الى ابي عبد الله ع قال اني ورثت كلاما وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته قد كان يربي الى ان قال ع من جهل وسع الله له جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه الحديث وغيره في باب من يحرم نكاحهن عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي مما لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك الحديث وقد نقله المحقق وغيره في باب الحد في السكران امر المؤمنين ع قال فيمن شرب الخمر ابعثوا به من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلى عليه اية التحريم فليشهد عليه فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرئ عليه اية التحريم فخلى عنه وقال له ان شربت بعدها اقمنا عليك الحد وفيه ايضا في باب الحد في السرقة عنه ع في غلام سرق فقال ع سلم فان كان عالما بعقو

وايضا لا يعرفون ان الحجة قائمة والذين يجهلون

فسئل عنها وان لم يعلم عليها ان عليه القطع فخل سبيله وفي البحار في باب علل الانظار عن ابي ابرهيم ع في جملة حديث طويل انه قال في قوله تعالى لنبيه قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلم العالم بعلمه لان الله العدل لا يجور يحتج على خلقه بما يعلمون يدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون وفي اوائل دعاء السحر من الصحيفة الكاملة واي جهل لا يسعه جودك هذه جملة ما اجتمع بين على هذا الطلب والمناقشة في بعضها مجال ولكن ملاحظة المجموع مع شهادة العقل كافية لاثباته ثم قال ره فان ينافي ما ذكرت قوله تعالى في سورة النساء انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما وما رواه ثقة الاسلام في اواخر كتاب اشربة الكافي في باب الغناء عن علي بن ابرهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن زياد في الصحيح على الظاهر وان حكم بكونه موثقا الشيخ ره في الاغتسال من كتب بعد قول المقنعة وغسل التوبة من الكبائر مرسلا ايضا عن ابي عبد الله ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهم فقال له ع لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال ع تالله انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي وعجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق ع ثم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله واستغفره واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وفي شرح الفقيه تالله انت وفي الكافي انت ضعيف نسخة الاصل مناسبة لتركيب هذا الكلام ويمكن ان يكون لفظ انت ابتداء الكلام الثاني وعلى نسخة عوض انت بت وهو احسن ويكون مناسبة بالتوبة وعلى نسخة الكافي ارفق والمشهور في

قلم

قلم بترا بوك ان تكون الله وموافقا لرضاه تعم وتكلم هذا الكلام وفي كل نوع من الخ احتمالات لا يسع المقام ذكرها وقد ذكر بعضها بفهم الباقي بالتامل وقال ولده قده في شرح بيت اول ان تالله القسم يرد في مقام التعجب والظاهر ان جرها هنا على نحو اي تالله انت هكذا على سبيل التعجب وما رواه المشايخ الثلثة في باب اصناف القضاة من الكافي والفقيه والقضاة اربعة من الخصال وباب من الهدايا من جب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد الخ وفي الفقيه مرسلا وفي الخصال عن محمد بن موسى المتوكل عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن ابي عمير رفعه الى ابي عبد الله ع قال القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بالجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي الخصال اختلاف في اللفظ فقط واما المال فقوي الكل واحد ظاهر قلت اما الاية فينبغي نقل معناها حتى ينكشف حقيقة الحال قال ره اختلف في معنى قوله بجهالة على وجوه احدها ان كل معصية يفعلها العبد جهالة وان كانت على سبيل العمد لانه يدعو اليها الجهل ويزينها للعبد عن ابن عباس وعطا ومجاهد وقتادة وهو المروي عن ابي عبد الله ع فانه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله سبحانه قال يوسف لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فنسبهم معصية الله وثانيها معنى قوله بجهالة انهم لا يعلمون كنه ما فيه من العقوبة كما يعلم الشيء ضرورة عن الفراء وثالثها ان معناه انهم يجهلون انها ذنوب ومعاص فيفعلونها اما بتاويل يخطئون فيه واما بان يفرطوا في الاستدلال على قبحها عن الجبائي وضعف الرماني هذا القول لانه بخلاف ما اجمع عليه المفسرون لانه يوجب ان لا يكون لمن علم انها ذنوب توبة لان قوله انما التوبة يفيد انها لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية وقتادة اجمع الصحابة

على ان كل ذنب يصيبها الانسان بجهالة فقال الزجاج انما قال الجهالة لانهم في
اختيارهم اللذة الفانية على اللذة الباقية جهال لدخولهم في الاختيار [illegible] ملتبس
بها سيما فان ارتكاب الذنب سفه وجاهل ولذلك قيل من عصى الله فهو جاهل
حتى ينزع عن جهالته انتهى فاذا تاملت في تفسيرها علمت انها الاية في الخطأ واما
الرواية الاولى ففي سندها شيء كما اشرت اليه وعلى تقدير التسليم لا يعارض له
الاخبار الاولة الدالة لانها من الاشهر من حيث السند وفي المتن ايضا كلام لانه
اجاب اولا بالرجوع الى ترك كلام الراوي بعد [illegible] الى مثله الجهول وقوله كان
لم يكن صريحا في عدم السماع بل يحتمل ان يكون [illegible] المقصد واختيارا بكشف
غفلته وتقصيره وايضا عدم العلم من جهة الاية لا يستلزم علم حفظ واما
الرواية الثانية المرسلة على تقدير العمل بها تكون مخصصة للاولى ايضا
على تقدير التسليم فلا ينافيان لعموم الروايات الاولة فيحمل على اولهما وكذا
ان ثبت عدم معذورية الجاهل في مادة بخصوصه ولعله يؤيد المطلب صحيحة
ابي بكر الحضرمي حيث قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين
سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت ابا عبد الله عم فقال
لعلك اعدت قلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان
رسول الله صلعم الحديث وصحيحة الحارث بن المغيرة النصري الثقة قال قلت لابي
عبد الله عم انا صلينا المغرب فسهى الامام فسلم في الركعتين فاعدنا الصلوة فقال ولم
اعدتم اليس قد انصرف رسول الله صلعم في ركعتين فاتم وصحيحة علي بن الرازي
الثقة قال كنت مع اصحاب لي وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين
الاولتين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن
فنعيد فقلت ولكني لا اعيد واتم بركعة ثم سرنا فاتينا ابا عبد الله عم فذكرت له
الذي كان من امرنا فقال لي كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى

هذا